أرسطوطاليس

الأخلاق

ترجمة

إسحق بن حنين

حققه وشرحه وقدم له

الدكتور عبد الرحمن بدوي

وكالة المطبوعات
الكويت

الأخلاق

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمة

اسحق بن حنين

حققه وشرحه وقدم له

الدكتور عبد الرحمن بدوي

الناشر

وكالة المطبوعات

ص.ب ١٠١٩

الكويت

الطبعة الأولى
١٩٧٩

تصدير عام

كتب أرسطو في الأخلاق

تنسب * إلى أرسطو الكتب التالية في الأخلاق :

١) « الأخلاق إلى نيقوماخوس » في عشر مقالات ، ويسمى أحياناً في المصادر العربية « نيقوماخيا ». وقد جاء اسمه إما لأن أرسطو أهداه إلى ابنه نيقوماخوس ، أو لأن نيقوماخوس هذا قد نشره بعد وفاة أبيه . وهو مذكور في وصية أبيه ، وقد قتل في احدى المعارك وهو لا يزال شاباً .

٢) « الأخلاق إلى أوديموس » في خمس مقالات ، ويسمى أحياناً في المصادر العربية « أوديميا » واسمه قد جاء أيضاً إما لأن أرسطو أهداه إلى

---

* أول من ذكر كتب الأخلاق الثلاثة الأولى على أنها لأرسطو هو Atticus وهو أفلاطوني عاش في عهد ماركس اوريليوس (١٦١ — ١٨٠ بعد الميلاد) ، وأورد قوله يوسبيوس في « التمهيد إلى الانجيل » (**Praep.** Ev. Xv 4, 9, p. 795 d.) . وذكر ذيوجانس اللائرسي اسم : « الاخلاق في ٥ مقالات » Ηθικων α β γ δ ε وربما كان المقصود هو « اوديميا » لأنها في ٥ مقالات يضاف إليها المقالات ٥ — ٧ الموجودة في « نيقوماخيا » .

وفي ثبت **Hesychuis** ورد اسم « نيقوماخيا » . ومن أوائل من ذكرها على أنها لأرسطو : شيشرون في **De Finibus**, V5, 12

تلميذه المخلص اوديموس الرودسي ، أو لأن هذا الأخير هو الذي نشره بعد وفاة أستاذه .

٣) « الأخلاق الكبرى » .

وهي على عكس اسمها أصغر هذه الكتب الثلاثة حجماً وأقلها قيمة . ويضاف إليها :

٤) رسالة صغيرة بعنوان : « في الفضائل والرذائل » ويبدو أنها من تأليف أحد المشائيين في القرن الأول بعد الميلاد .

٥) « كتاب في العدل ، أربع مقالات » (فهرست بطلميوس : القفطي ص ٤٢ ؛ ابن أبي أصيبعة ص ١٠٣) .

« نيقوماخيا » و « أوديميا »

وأولها هو أهمها غير مدافع : إذ هو أكملها وأوضحها وأنضجها . ومن هنا انصرفت العناية إليه وحده تقريباً ، بينما أهملت البقية .

وثانيها اعتوره الشك . وبدأت حملة قوية لبيان أنه ليس لأرسطو ، بل لتلميذه اوديموس الرودسي ، منذ أن كتب اشپنجل مقالاً في « أعمال أكاديمية بافاريا للعلوم [١] ، ذهب فيه إلى أن كتاب « الأخلاق إلى أوديموس » هو من تأليف اوديموس الرودسي ، وليس من تأليف أرسطو . وإذا كانت هناك مواضع متناظرة تماماً مع نظائر لها في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، فإن ما بين الكتابين من اختلافات إنما تكشف عن شخصية أوديموس . ثم إن « الأخلاق إلى نيقوماخوس » أغنى في مجموعه وأنضج ، بحيث لا يفهم المرء كيف أن أرسطو كتب مرة أخرى كتاباً يتناول نفس الموضوعات بمستوى أقل كثيراً . ثم إن في « الأخلاق إلى أوديموس » نزعة دينيّة لاهوتية تتنافى

(١) Spengel in : **Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss.**, Vol. III (1841), PP. 534 sqq.

مع الروح السائدة في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، تلك الروح التجريبية العملية . وسرعان ما أثر رأي اشپنجل هذا في الباحثين ، بحيث نرى أن النشرتين الألمانيتين لكتاب « الأخلاق إلى أوديموس » — وهي نشرة فرتشه Fritzche في سنة ١٨٥١ ، ونشرة سوزميل في سنة ١٨٨٤ قد عنونتا هكذا : **Eudemi Rhodii Ethica** (= « أخلاق اوديموس الرودسي ») وكذلك أخذ بهذا الرأي جرانت[١] Grant واستيورت [٢] Stewart وبيرنت[٣] Burnet في شروحهم على « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، وأپلت [٤] في نشرته للنص الألماني ، واتسلر في تاريخه [٥] . ومن آخر من أخذوا بهذا الرأي شيشتر في كتابه « دراسات عن كتب أرسطو في الأخلاق » (بادر بورن ، سنة ١٩٤١) .

لكن المسألة تناولها مرةً أخرى كب E. Kapp فبحث في العلاقة بين الأخلاق النيقوماخية والاخلاق الاوديموسية ، وقارنهما فانتهى إلى أن « الأخلاق إلى أوديموس » هو لأرسطو ، وأنه كتبه قبل « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وهذا يفسر كون هذا الأخير أفصح وأثمن. ومن قبله وصل فون درميل[٦] إلى نفس النتيجة ، لكن عن طريق بيان العلاقة بين «الأخلاق إلى أوديموس » وكتاب « السياسة » لأرسطو وبعض كتبه الأخرى .

---

(١) **The Ethics of Aristotle.** ill. with essays and notes. by A. Grant, 2 vols. London, 1857; 4 ed. 1884.

(٢) J.A. Stewart : **Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle.** 2 vols. Oxford, 1892.

(٣) **The Ethics of Aristotle,** ed. by J. Burnet. London, 1900.

(٤) **Aristotelis Ethica Nicomachea,** reconovit Franciscus Susemihl; editio tertia, Curavit Otto Apelt, Leipzig. 1912.

(٥) E. Kapp : **Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik,** Freiburg. 1912. Dissertation.

(٦) Von der Mühll : **De Arist. eth. Eudem. Auctoritate,** Göttingen. 1909.

ثم جاء ڤرنر[١] ييجر فاتخذ منهجه في «تطور فكر أرسطو» أساساً للبحث، وانتهى إلى أن فكر أرسطو الأخلاقي يقع في ثلاثة أطوار :

١) الأول هو المتمثل في كتاب « پروترپتكوس » الذي بقيت لنا منه شذرات لا بأس بها ، وكان أرسطو لا يزال خاضعاً لتأثير أستاذه أفلاطون ؛

٢) والثاني بدأ يتخلص فيه من تأثير أستاذه ويصلح ما يرى إصلاحه من نظرياته ، ويتمثل ذلك في « الأخلاق إلى أوديموس » ،

٣) والطور الثالث هو المتمثل في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وفيه عرض لمذهب أرسطو الخاص في الأخلاق .

وَبيّن ييجر ما هنالك من تدرّج منطقي في النظرة الأخلاقية من « البرو تربتكوس » إلى « الأخلاق إلى أوديموس » إلى « الاخلاق إلى نيقوماخوس » ، تدرج يستحيل معه أن يكون اوديموس الرودسي هو مؤلف كتاب « الأخلاق إلى أوديموس » . وانتهى إلى أن « الاخلاق إلى أوديموس » يمكن أن يوصف بأنه « الأخلاق » الأصلية ، بمعنى الصورة الأولى للأخلاق الخاصة بأرسطو ، وتبدأ من الفترة التي بدأت من اطراح أرسطو لميتافيزيقا أفلاطون .

كذلك يسخر ييجر من التفسير الذي يقول إن « الاخلاق إلى نيقوماخوس » تعني كتاب الأخلاق « المُهْدَى » إلى نيقوماخوس ، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الآخر ، وذلك لأنه لم يكن معروفا في عهد أرسطو إهداء الكتب إلى أشخاص ، فضلاً عن أنه لا يوجد في بداية النص أي إهداء ، ثم إنهما ليسا كتابين منشورين ، بل هما مذكرات للدرس لم ينشرا في حياة أرسطو . والمقصود إذن من : « إلى نيقوماخوس » و « إلى اوديموس » أن هذين قد نشرا هذين الكتابين .

---

(١) Werner Jaeger : **Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.** Berlin, 1923; engl. tr. by R. Robinson, Oxford, 1934; 2d ed., 1967.

وهكذا استردّ كتاب « الأخلاق إلى أوديموس » نسبته الصحيحة إلى أرسطو ، وأنه يمثل الطور الثاني في الفكر الأخلاقي لدى أرسطو . ولا بد من ربطه بالفترة المسماة فترة أسوّس ، وهي السابقة على إنشاء اللوقيون ، فيما بين سنة ٣٤٨ ، ٣٥٥ ق . م .

ومع ذلك بقيت المشكلة مفتوحة بالنسبة إلى المقالات الخامسة والسادسة والسابعة من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » فإن هذه المقالات الثلاث تنتسب أيضاً إلى « الأخلاق إلى أوديموس » ، أو على الأقل هكذا تقول مخطوطات الكتاب الأخير ، إذ تحيل القارىء إلى هذه المقالات الثلاث ، الواردة في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » على أنها جزء أيضاً من « الأخلاق إلى أوديموس » .

وقد شوهد فعلاً أن مكان هذه المقالات الثلاث في « نيقوماخيا » (أي « الأخلاق إلى نيقوماخوس » كما تسميها الترجمات العربية) قلق ، وبهذا افترض البعض أن يكون مكانها الأصلي في « اوديميا » (أي « الأخلاق إلى أوديموس ») وأن نظائرها في « نيقوماخيا » مفقود، فأخذت من « أوديميا » وأضيفت إلى « نيقوماخيا » . ثم جاء باحثون آخرون فافترضوا العكس تماماً . ولا دليل يرجّح أحد الرأيين على الآخر . أما ييجر فقال في هذه المسألة « إن المقالة السادسة لا يمكن أن تنتسب إلى « اوديميا » بسبب وجهة نظرها في الحكمة العملية phronesis ، إذ هي في جوهرها متأخرة عن تلك الموجودة في اوديميا ١ ، ٧ وتحاجج ضدها . ويجب أن نفترض أن هذه المقالات الثلاث دخلت في « اوديميا» معاً وفي وقت لاحق ، وتبعاً لذلك فإنها جاءت من نشرة « نيقوماخيا » ؛ لكن هذا لا يبرهن على أن كتاب « نيقوماخيا » قطعة واحدة (كلٌّ واحد أحد) . وانعدام الارتباط بين العرضين الخاصين باللذة ، في المقالة السابعة وفي المقالة العاشرة ، يظل مشكلة : فمن المحتمل أن يكون العرْض الوارد في المقالة السابعة أسبق قليلاً من ذلك الوارد في المقالة العاشرة ، لأنه يفترض نتيجة مختلفة »[1] .

---

(١) ڤرنر ييجر : « أرسطوطاليس » ، الترجمة الانجليزية ص ٢٥٨ تعليق إكسفورد، ط ٢ سنة ١٩٦٧ .

« الأخلاق الكبير »

هذا الكتاب – وهو كما قلنا أصغرها حجماً ، على عكس ما يوهم اسمه – يكاد يجمع الباحثون على عده منحولاً على أرسطو وليس صحيح النسبة إليه . ونقول : « يكاد » لأن باحثاً ممتازاً وهو هانز فون أرنم [1] دافع عن صحّة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو ، وكان هذا رأياً قاله اشليرماخر ، واستأنف فون آرنم الدفاع عنه ، وذهب إلى أن هذا الكتاب أسبق من « نيقوماخيا » و « اوديميا » وتلا « بروتربتيوكوس » مباشرة .

وقد رد عليه كل من كب [2] واستوكس [3] . وجاء ييجر ففنّد حجج آرنم تفصيلاً ، واتهمه بأنه لم يدرك تطور فكر أرسطو الأخلاقي من ناحية ، ولم يدرك أن الكتاب لا يمكن أن يكون بقلم أرسطو لأسباب تتعلق باللغة والأسلوب . إذ وجد خصائص في أسلوب كتاب « الاخلاق الكبرى » لا تتفق مع أسلوب أرسطو ، بل وتكشف عن يونانية شاذة ، ولهذا يؤكد ييجر أن « أحواله اللغوية تكفي لاستبعاد أيّ مناقشة جادة في صحّة نسبة الكتاب إلى أرسطو عند الفيلولوجيين » [4] .

إن كتاب « الأخلاق الكبير » ملخّص تدريسي ، رديء المستوى الفكري ، استلهم مصنفه إما « نيقوماخيا » كما يعتقد ك . و . برنك ، أو « اوديميا » كما يعتقد سوزميل [5] .

---

(١) H. von Arnim : **Die drei Aristotelischen Ethiken,** Wien und Leipzig, 1924.

(٢) في مقالين في مجلة **Gnomon** سنة ١٩٢٧ سنة .

(٣) في مقال له في مجلة **Deutsche Literatur-Zeitung** سنة ١٩٢٧ .

(٤) فرنر ييجر : « أرسطوطاليس » ص ٤٤٢ تعليق ، الترجمة الانجليزية ، ط٢ سنة ١٩٧٦ ، اكسفورد .

(٥) K.O. Brink : **Stil und Form der Pseudaristotelischen Magna Moralia.** Ohlau, 1933.

وراجع أيضاً : P.L. Donini : L'Etica dei Magna Moralia. Torino, 1965

وكان الشائع بين الباحثين أن تصنيفه يرجع إلى القرن الثالث بعد الميلاد . لكن ك . و . برنك يرى أن الكتاب أسبق من ذلك بكثير ، وربما يرجع إلى الجيل الأول من المشائيين بعد وفاة أرسطو . وفي رأي ييجر أنه من تأليف مشائي عاش بعد فترة ولاية ثيوفراسطس على اللوقيون (من سنة ٣٢٢ ق . م . إلى ٢٨٦ ق . م .) .

« في الفضائل والرذائل »

واسمه اليوناني Περι αρετων και κακιων ، ويحتمل أن يكون قد كتب في القرن الأول قبل أو بعد الميلاد . ويجمع الباحثون على أنه ليس لأرسطو . ويحاول فيه مؤلفه أن يوفّق بين الأخلاق عند المشائيين والأخلاق عند أفلاطون .

شراح « نيقوماخيا » اليونانيون الذين بقيت لنا شروحهم أو تلخيصاتهم

وتناول « نيقوماخيا » بالشرح من الشرّاح اليونانيين عدّة نفر نذكر من بينهم ممن بقيت لنا شروحهم أو تلخيصاتهم تامة أو على شكل شذرات :

١ — اندرونيقوس الرودسي Andronicus Rhodius : « تلخيص نيقوماخيا » ، يوجد في ٧ مخطوطات * .

٢ — اسباسيوس Aspasius : شروح وتعليقات ، توجد في ٢٢ مخطوطاً على شكل مقتطفات ، ولا توجد كاملة . وقد نشرها G. Heylbut في برلين سنة ١٨٨٩ ضمن مجموعة شراح « أرسطو اليونانيون » التي نشرتها أكاديمية برلين المجلد ١٩ القسم الأول :

Aspasius : **in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria,** ed. G. Heylbut. Berlin, 1889 **(Comm. Arist. Grac.,** t. XIX, 1).

٣ — هليودورس : « تلخيص نيقوماخيا » ، يوجد في ٤ مخطوطات . وقد نشره G. Heylbut في نفس المجموعة السابقة في المجلد رقم ١٩ [١] ، برلين سنة ١٨٨٩ :

Heliodorus : in **Ethica Nicomachea Paraphrasis,** ed. G. Heylbut, Berlin, 1889 **(Comm. Arist. Graec.,** t. XIX, 2).

وتوجد منه ٤ مخطوطات .

٤ — امانويل تسوروس Emmanuelis Thesauri **in Arist. Philosophicam eticam exegesis** ومنه مخطوط برقم ٦٨١ من القرن ١٨ في ٣٦٣ ورقة في مكتبة Methochion Sancti Sepulcri في أثينا .

٥ — اوستراتيوس Eustratius, Nicaenus Episcopus : **In Ethicam Nichom. Comment. vel schol.**

وتوجد منه ٢١ مخطوطة .

٦ — اولمفيودورس السكندري Olympiodorus alexandrinus « تلخيص نيقوماخيا » ، توجد منه ٧ مخطوطات .

٧ — سوفويناس الراهب Sophonias Monachus : « تلخيص الأخلاق » ، يُوجد منه مخطوط في المتحف البريطاني .

وتشير المصادر العربية إلى :

ا) تفسير فرفوريوس ، في ١٢ مقالة .

ب) تفسير تامسطيوس .

---

(١) راجع بيان هذه المخطوطات المذكورة في هذا الفصل وأماكن وجودها في كتاب :
André Wartelle :
Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses Commentateurs. Paris. Les Belles-Lettres, 1963.

مخطوطات النص اليوناني

وقد بقي لدينا من مخطوطات النص اليوناني لكتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ٩٩ مخطوطاً كاملاً ، و ٢٠ مخطوطاً تحتوي إما على مقالات كاملة ، أو على شذرات ومقتطفات (١) ، فضلاً عما ورد في شروح من تولوا شرح الكتاب من الشرّاح اليونانيين .

واعتمد بكر (٢) Bekker في نشرته – وهي الأساس في كل النشرات التالية لمؤلفات أرسطو – على ستة مخطوطات منها وهي بحسب رموزها :

من القرن العاشر	Laurentianus LXXI. 11	Kb
من القرن الثاني عشر	Parisiensis 1854	Lb
من القرن الرابع عشر تقريباً	Marcianus 213	Mb
من القرن الرابع عشر تقريباً	Riccardianus 46	Ob
من القرن الرابع عشر تقريباً	Marcianus 214	Ha
من القرن الرابع عشر تقريباً	Marcianus Append. IV. 53	Nb

وأولها هو أقدمها وأحسنها معاً ، رغم ما فيه من أغلاط في النسخ معتادة .

ولكن المخطوط اليوناني الذي قامت على أساسه الترجمة العربية أقدم منه ، لأنه يرجع على الأكثر إلى القرن التاسع الميلادي . ولولا أن مخطوط هذه الترجمة العربية قد أصابه التلف وألوان من التحريف ، لأمكن الإفادة من هذه

---

(١) راجع بيانها وأماكن وجودها في كتاب André Wartelle : **Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses Commentateurs**, Paris 1963.

(٢) **Aristotelis graece,** ex recensione IMMANUELIS BEKKERI, ed. Acad. reg. Borussica, t. II, pp. 1094 a — 1181 b 23.

الترجمة العربية في تصحيح النص اليوناني أو في الترجيح بين اختلافات القراءة في المخطوطات اليونانية ، ولكان حظها أفضل من حظ ترجمة فلهلم فون [1] موربكه إلى اللاتينية ، في القرن الثالث عشر ، وعلى أساسها شرح القديس توما الأكويني كتاب أرسطو ، وهذه الترجمة اللاتينية يعتمد عليها أحياناً في تحقيق النص اليوناني لأنها حرفية جداً ، تماماً مثل الترجمة العربية القديمة هذه التي ننشرها هنا .

« نيقوماخيا » في المصادر العربية

فإذا انتقلنا إلى ما ورد في المصادر العربية من معلومات عن « نيقوماخيا » وجدناه ينحصر بين طائفتين :

ا) ما ورد في تواريخ العلوم والأطباء والفلاسفة .

ب) ما نقل عنه في المؤلفات العربية .

فلنورد ها هنا كل ما استطعنا الحصول عليه من بيانات في كلا النوعين :

١ ـ وهنا نجد من ناحية صاعد [2] الأندلسي (المتوفى سنة ٤٦٢هـ) يقول في كتابه « طبقات الأمم » في الفصل الذي عقده لأرسطوطاليس عن كتب الأخلاق التي كتبها أرسطو : « وأما الكتب ... التي في إصلاح أخلاق النفس فكتابه الكبير الذي كتب به إلى ابنه ، وكتابه الصغير الذي كتب به

---

(١) مطبوعة في رأس كل فصل من فصول شرح القديس توما في نشرة اسپتياتسي التالية لشرح توما :

In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, ed. R. M. Spiazzi. Torino e Roma, 1949.

(٢) صاعد الأندلسي (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) : «التعريف بطبقات الأمم» ص ٦٧٠ ــ ٦٧٤ ، نشرة شيخو « في المشرق » ج ١٤ (سنة ١٩١١) وأورده ابن أبي أصيبعة نقلاً عن صاعد ، في « عيون الأبناء في طبقات الأطباء » ص ٩٢ ، طبعة بيروت سنة ١٩٦٥ .

إلى ابنه أيضاً ، وكتابه المسمى أوديميا » .

ويهمنا في هذا الخبر أن صاعداً ينسب إلى أرسطو أن له كتاباً صغيراً في الأخلاق كتب به إلى ابنه نيقوماخوس ؛ فكأنه يقول بوجود كتابين لأرسطو باسم « نيقوماخيا » أحدهما كبير ، والآخر صغير ، وهو الذي سنرى أن الفارابي يسميه باسم « نيقوماخيا الصغير » .

٢ — من ناحية أخرى نجد ابن النديم (الذي ألف كتابه سنة ٣٧٤ هـ) في « الفهرست » يقول في الفصل الذي عقده لأرسطوطاليس ومؤلفاته :

« ومن كتب أرسطاطاليس : نُسِخَ من خط يحيى بن عديّ من فهرست كتبه : « كتاب الأخلاق » : فسّره فرفوريوس ، اثنتا عشرة مقالة ، نقل إسحق بن حنين . وكان عند أبي زكريا [= ابن عدي] بخط إسحق بن حنين عدة مقالات بتفسير تامسطيوس ، وخرجت سرياني » . [١]

٣ — وعنه نقل القفطي في « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » فقال في باب « الخلقيات » من كتب أرسطو :

« كتاب الأخلاق ، له ؛ فسّره فرفوريوس ، وهو اثنتا عشرة مقالة . نقله حنين بن إسحق . وكان عند أبي زكرياء يحيى بن عديّ بخط إسحق بن حنين عدة مقالات تفسير تامسطيوس وخرجت سرياني » (ص ٤٢ ، نشرة لپرت) .

كما أورد « ثبت كتب أرسطوطاليس على ما ذكره رجل يسمى بطليموس في كتابه إلى أغلس » وفيه وردت أسماء الكتب التالية في الأخلاق :

ا) كتابه في العدل ، ويسمّى باليونانية فاري ذيقا اوسونيس [٢] ، ٤ مقالات » .

---

(١) « الفهرست » لابن النديم ، ص ٢٥٢ س ١ — س ٤ ، نشرة فلوجل .

(٢) أي περι δικαιοσυνησ (= في العدل)

ب) « كتابه فيما يقع عليه صفة العدل ، ويسمّى فاري ديقــاؤن ، ٤ مقالات » . [١]

ج) كتابه في اللذة ، ويسمى فاري إيدوالسماطا « — ويضيف مخطوط منشن رقم ٤٤٠ : « ١٠ مقالات » . ويعلّق لپرت الناشر قائلا : « في هذا العنوان ربما اجتمع اسم كتابين ، أحدهما περι ηδονησ والآخر : — μxεα..».

د) « كتابه في الخير ، ويسمى فاري أغاتو [٢] ، ٥ مقالات » .

ه) « كتاب له رَسَمَـه في المحبة ويسمى فيليس [٣] ، ٣ مقالات » .

و) « كتابه الذي رسمه : المقالات الكبار في الأخلاق ، ويسمّى ايثيقون ماغالن [٤] ، مقالتان » .

وهو كتاب الأخلاق الكبرى Ηθιxα μεγαλα ، **Magna Moralia** ويقع فعلاً في مقالتين .

ز) «كتابه الذي رسمه : المقالات الصغار في الأخلاق التي كتبها لأوذيموس ويسمى ايثيقون اوذيمس ، ٨ مقالات » .

وهو كتاب Ηθιxα Ευδημια ويقع فعلا في ٨ مقــالات هي : الفا ، بيتا ، جمّا ، ايتا ، ويضاف إليها E, Z, H الواردة في « نيقوماخيا » ، ثم إن مقالة ايتا فصل منها الفصول ١٣ — ١٥ وكونت مقالة ثامنة . والغريب في فهرست بطليموس الغريب هذا أنه لم يرد فيه ذكر اسم كتاب « نيقوماخيا » !

---

(١) أي περι διxαιον (= فيما يوصف بالعدل)

(٢) أي περι αγαθου

(٣) أي περι Φιλιησ باستعمال اللهجةالأيونية Φιλιη بدلاً من Φιλια ؛ وعلى هذا فينبغي أن يكون صوابه في الرسم العربي : « < فاري > فيليس »

(٤) أي Μεγαλων Ηθιων (περι) Magna Moralia

٤ — وابن أبي أصيبعة (المتوفى سنة ٦٦٨ هـ) ينقل عن القفطي فهرس بطليموس الغريب ، ويضيف إليه كتباً أخرى غير تلك التي شاهدها بطليموس . غير أنه في ايراده لفهرس بطليموس الغريب لا يذكر العنوان باليونانية ، كما في القفطي ، فيذكر كتب الأخلاق هكذا : « كتاب في المقالات الكبار في الأخلاق ، مقالتان . — كتاب في المقالات الصغار في الأخلاق إلى أوذيموس ، ثماني مقالات » (ص ١٠٤ طبع بيروت سنة ١٩٥٦) . — والمهم أنه أورد اسم « كتاب في اللذة » وقال إنه في مقالتين (ص ١٠٤ س ٧) [1] .

ملاحظاتنا على هذه الأخبار

وهذه الأخبار تثير مشاكل عديدة ، لعل بعضها يرجع إلى مجرد تحريف في نشر هذه النصوص :

ا) وفي رأينا أن أول تحريف نعتقد أنه هو مصدر الإشكال ما يثيره رقم (ز) : فنحن نعتقد أن في النص القفطي ثم ابن أبي أصيبعة نقصاً وصوابه :

« المقالات الصغار في الأخلاق . < الأخلاق > التي كتبها لأوذيموس ، ويسمى ايثيقون اوذيمس ، ٨ مقالات » .

ونجري نفس التصحيح فيما أورده ابن أبي أصيبعة فيصير : « كتاب في المقالات الصغار في الأخلاق . < الأخلاق > إلى أوذيموس » .

وهذا التصحيح معقول جداً ، لأنه مجرد سهو من الناسخ في عدم تكراره لكلمة « أخلاق » ، وهو سهو شائع جداً في النسخ ويسمى في فن تحقيق النصوص haplographie .

ب) وثاني تحريف هو الذي ورد في رقم (جـ) ويمكن اصلاحه بما

---

(١) يذكر المبشر بن فاتك اسم « كتاب الأخلاق » من بين مؤلفات أرسطو ، في كتابه « محاسن الحكم » ص ١٨٤ من نشرتنا ، مدريد سنة ١٩٥٨ .

اقترحه بومشترك وأخذ به ليرت من أننا بإزاء عنوانين لا عنواناً واحداً ، والعنوان الأول هو περι ηδονμσ فاري ايدوناس .

أما عدد مقالاته فيصححه ما أورده ابن أبي أصيبعة : « كتاب في اللذة ، مقالتان » .

وهنا نتساءل : هل المقصود هو المقالة السابعة والمقالة العاشرة من كتاب « نيقوماخيا » ؟ هذا فرض مُغْرٍ ولكن لا دليل لنا عليه .

ج) وإلى جانب هاتين المشكلتين المتعلقتين بتحريف النص هناك مشاكل فيلولوجية وتاريخية خطيرة . وعلى رأسها ما ذكره ابن النديم (وتبعه القفطي وابن أبي أصيبعة) نقلاً عن خط يحيى بن عدي وهو : « كتاب الأخلاق ، فسّره فرفوريوس ، وهو **اثنتا عشرة مقالة** » .

فهل المقصود بهذا العدد من المقالات كتاب « نيقوماخيا » النص ، أو تفسير فرفوريوس له ؟

من المؤسف حقاً أن تفسير فرفوريوس هذا مفقودٌ أصله اليوناني ، ولم تبق منه شذرات أو معلومات ونقول تدل على حجمه .

ولو كان قد قال : « **احدى عشرة مقالة** » ، لحُلّت المشكلة ، لأن الترجمة العربية تقع في احدى عشرة مقالة ، كما ستعرف بعد قليل .

د) ومشكلة أخرى يثيرها نفس الخبر هي في قوله : « وكان عند أبي زكريا [= ابن عديّ] بخط اسحق بن حنين عدة مقالات بتفسير تامسطيوس ، وخرجت سرياني » .

هل تفسير تامسطيوس هذا بخط اسحق كان بالعربية ، أو بالسريانية ؟ إن العبارة غامضة وخصوصاً قوله : « وخرجت سريانيّ » : هل يقصد : « وكانت بالسريانية » ؟

ه) أما أن تفسير فرفوريوس قد نقل إلى العربية وصار متداولاً بين

المشتغلين بالفلسفة فيدل عليه ، عدا ما ذكره « الفهرست » لابن النديم :

أن مسكويه في « تهذيب الأخلاق » أشار إليه ، فقال : « الخبر على ما قسّمه أرسطوطاليس وحكاه عنه فرفوريوس وغيره » (ص ٧٦ س ١٦ ، نشرة د. زريق ، بيروت سنة ١٩٦٦) .

الشواهد والنقول عن « نيقوماخيا »
عند الفلاسفة المسلمين

١ ــ الفارابي

وأول من اهتم بكتاب «نيقوماخيا» من الفلاسفة المسلمين : أبو نصر الفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩ هـ) :

١ ــ فانه شرح كل أو بعض كتاب نيقوماخيا :

أ) إذ ذكر ابن أبي أصيبعة من بين كتب الفارابي : « شرح صدر كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس » (ص ٦٠٨ س ١٦ ــ س ١٧ ، بيروت ١٩٦٥) .

ب) ويشير إليه ابن باجة في « رسالة الوداع » فيقول : « ... وهو الذي شأن الناس أن يفهموه من كلام أبي نصر في شرح نيقوماخيا » [١] .

ج) ويشير إليه الفارابي نفسه في كتابه : « الجمع بين رأيي الحكيمين » فيقول [٢] : « وذلك أن أرسطو في كتابه المعروف بـ «نيقوماخيا»، إنما يتكلم

---

(١) راجع « رسائل ابن باجه الإلهية » ، تحقيق د . ماجد فخري ، ص ١١٦ ، بيروت سنة ١٩٦٨ .

(٢) الفارابي : « الجمع بين رأي الحكيمين » ص ٩٥ ، بيروت سنة ١٩٦٠ ؛ ص ٢٠ من « رسائل الفارابي » ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

على القوانين المدنية ، على ما بيّناه في مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ، ولو كان الأمر فيه أيضاً على ما قاله فرفوريوس وكثير ممّن بعده من المفسّرين أنه يتكلم على الأخلاق »

د) وابن النديم يذكر من بين كتب الفارابي : « تفسير قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطاليس »[1]. فماذا نفهم من هذه الأخبار؟ هل نفهم أن الفارابي لم يشرح غير قطعة من كتاب الأخلاق — أي «نيقوماخيا» — وهذه القطعة هي صدر الكتاب أو من بداية الكتاب ؟ يبدو أن هذا هو ما ينبغي أن نفهمه من هذه الأخبار ، خصوصاً إذا جمعنا بين ما قاله ابن النديم وما حدّده ابن أبي أصيبعة ، وهو لا يتعارض مع ما يقوله ابن باجة .

والغريب حقاً أن الفارابي في كتابه [2] : « فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى » لم يذكر الجزء الأخلاقي من فلسفة أرسطو ، ولم يذكر اسم أي كتاب من كتبه في الأخلاق ، ولم يشر إلى موضوعات الأخلاق إلا إشارات بعيدة متناثرة (صفحات ٥٩ ، ١٣١ ، مثلاً) . فهل في النص المنشور نقص ؟ هذا ما نعتقده ، لأنه من غير المعقول ألاّ يخصّص الفارابي قسماً من هذا الكتاب للأخلاق عند أرسطو ويذكر كتبه الأخلاقية . ويظهر أن هذا النقص كان قديماً ، لأن صاعد الأندلسي [3] (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ / ١٠٧٠ م) يذكر هذا الكتاب فيقول : « ثم أتبع ذلك

---

(١) « الفهرست » لابن النديم ص ٢٦٣ س ١١ ، نشرة فلوجل . والقفطي (ص ٢٧٩ س ٢٢) يكتفي بقوله : « كتاب الأخلاق » .

(٢) نشرة د . محسن مهدي بهذا العنوان في بيروت سنة ١٩٦١ .

(٣) صاعد الأندلسي : « طبقات الأمم » ص٥٣ س ١٤ — ص٥٤ س ٢ ؛ ونقل نفس الكلام القفطي في « إخبار الحكماء » في ترجمة الفارابي (ص ٢٧٨ س ٢ — س ١٣ ، نشرة ليبرت) دون أن يشير إلى أنه ينقل عن صاعد ، كما نقله ابن أبي أصيبعة في « طبقات الاطباء » (جـ ٢ ص١٣٥ — ١٣٦) مع الاشارة إلى أنه ينقل عن صاعد الأندلسي .

بفلسفة أرسطاطاليس فقدّم له مقدّمة جليلة عرّف فيها بتدرجه إلى فلسفته ، ثم بدأ بوصف أغراضه في تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً حتى انتهى به القول ، في النسخة الواصلة إلينا ، إلى أولْ العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه » .

وهذا يدل على أن النسخة التي عرفها صاعد الأندلسي (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ / ١٠٧٠ م) كانت تنتهي « إلى أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه » — وهذا هو فعلاً ما ينتهي به المخطوط الوحيد الباقي من الكتاب ، وهو المحفوظ برقم ٤٨٣٣ في مكتبة أيا صوفيا في استانبول ، وعنه نشر الكتاب .

وهنا ينبغي أن نتساءل : هل الفارابي نفسه هو الذي انتهى بكتابه إلى هذه النهاية ؟ أو أن النسخة التي رآها صاعد الأندلسي (والمخطوطة المحفوظة لدينا حتى الآن) هي وحدها التي كانت تنتهي إلى هذه النهاية ؟

إن صاعد الأندلسي تحفظ في الأمر فقال : « في النسخة الواصلة إلينا » ، لأنه لا بد قد استشعر النقص الواضح في تعديد «الفارابي» **لأجزاء فلسفة أرسطوطاليس»** ، غير أنه لم يشأ أن يقطع برأيٍ في أن يكون النقص من جانب الفارابي ، فلربما كان ذلك في « النسخة الواصلة » إليه .

أما محقق كتاب « فلسفة أرسطوطاليس ...» ، د . محسن مهدي ، فيسوق تبريرات لهذا النقص لا تقوم على أي أساس . إذ يرى أن هذا النقص طبيعي ، وبالتالي لا نقص ، لأن الفارابي « سيذكر أجزاء هذه الفلسفة ومراتب هذه الأجزاء ، ولكنه سوف لا يشمل هذه الفلسفة « من أولها إلى آخرها » ، بل سيكون التوكيد على موضعين من هذه الفلسفة : موضع بدايتها ، وموضع نهايتها . وهذا يعني أولاً أنه قد لا يؤكد على بعض أو كل الأجزاء التي تقع بين هذين

الموضعين ؛ وثانياً أنه سوف لا يذكر أكثر من «موضع» نهايتها ، ولا يفصّل هذه النهاية بأجزائها من أولها إلى آخرها » [1] .

وهذا تبرير لا أساس له من الصحّة ، لأن عنوان الكتاب هو : « فلسفة أرسطوطاليس ، **وأجزاء** فلسفته ، ومراتب أجزائها ، والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى» — فكيف يكون الكتاب في **وأجزاء** فلسفة أرسطوطاليس،ولا يذكر جزءاً رئيسياً من أجزائها ، وهو الأخلاق ، التي يمثلها على الأقل كتابان من كتب أرسطو هما : « نيقوماخيا » و « أوديميا » ؟!

وما معنى حرف العطف «و» هنا بين الأقسام التي يتناولها عنوان الكتاب ، إذا كان إنما يريد فقط التوكيد على موضع بدايتها ونهايتها ؟! بل إن قوله : « **وأجزاء** فلسفته ومراتب **أجزائها** » أسبق من قوله : « والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى » — وإذن فالفارابي لا بد سيولي أهمية خاصة للأجزاء كلها ومراتبها ، ولا يقتصر على جزء أو أجزاء منها دون سائرها .

لهذا لا أدري كيف استخلص د . محسن مهدي ما ساقه من تبرير ، ومن أين له أن يفهم هذا الفهم لعنوان كتاب الفارابي الذي نشره !

ثم إن الفارابي شرح — على الأقل — قطعة من كتاب «الأخلاق («نيقوماخيا»)» لأرسطوطاليس، أي أنه عُنِي بهذا الجزء من فلسفته — فكيف يجوز أن يُغفله وهو يعدّد أجزاء فلسفته ؟!

إن تفسير النقص الواضح في كتاب الفارابي : « فلسفة أرسطوطاليس ، وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها ...» لا يعدو أحد احتمالين : فإما أن يكون النقص في النسخ المخطوطة ، وهو نقص قديم يرجع إلى القرن الخامس الهجري على الأقل ؛ — وإما أن يكون النقص من عند الفارابي وهذا الاحتمال الثاني ضعيف ، لأن الأمر لم يكن يحتاج منه إلا إلى بضع صفحات يكمل بها استقصاء أجزاء فلسفة أرسطوطاليس .

---

(١) الفارابي : « فلسفة ارسطوطاليس ... » ص٢٤ . بيروت ، سنة ١٩٦١ .

لهذا نرجّح أن يكون النقص هو في بعض النسخ التي نقلت عن الأصل الذي كتبه الفارابي ، ومنها النسخة التي اطلع عليها صاعد الأندلسي ، ونسخة أيا صوفيا الموجودة حتى الآن .

* * *

وثمّ مشكلة أخرى يثيرها موضع آخر في كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين » حين يقول : « وليس ينكر أرسطو أن بعض الناس يمكن فيه التنقل من خُلُق إلى خلق أسهل ، وفي بعضهم أعسر ، على ما صرّح به في كتابه « نيقوماخيا الصغير » ، فإنه عدّ أسباب عسْر التنقل من خلق إلى خلق ، وأسباب السهولة : كم هي ؟ وما هي ؟ وعلى أية جهةٍ كلٌ واحدٍ من تلك الأسباب ؟ وما العلامات وما الموانع » (1) .

فماذا يقصد بـ « نيقوماخيا الصغير » ؟

١ — يلاحظ أولاً أنه قال قبل ذلك بقليل : « وذلك أن أرسطو يصرّح في كتابه «نيقوماخيا» أن الأخلاق كلها عادات تتغير ، وأنه ليس شيءٌ منها بالطبع ، وأن الإنسان يمكن أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتياد والدربة » (2) .

والفارابي يشير ها هنا إلى ما ورد في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، المقالة الثانية ، الفصل الأول (ص ١١٠٣ أ س ١٧ — ١٩ ، س ٢٤ — س

---

(1) الفارابي : « الجمع بين رأيي الحكيمين » . ضمن « رسائل الفارابي » ص ٢٠ ص ٢١ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

(2) الكتاب نفسه ص ١٩ . — وقد أشار موسى بن ميمون في « دلالة الحائرين » (ص ٥٣٨ ، تحقيق حسين أتاي ، بحروف عربية ، منشورات كلية الالهيات في أنقرة سنة ١٩٧٤) إلى قول الفارابي هذا فقال : « قال أبو نصر [الفارابي] في صدر شرحه لكتاب « نيقوماخيا » لأرسطو — قال : وأما الذين لهم قدرة أن ينقلوا أنفسهم من خلق إلى خلق فأولئك هم الذين قال أفلاطون فيهم : إن عناية الله بهم أكثر » .

٢٦) إذ يقول : « والفضيلة صنفان : منها فكرية ، ومنها خلقية ... والخلقية تكتسب من العادة ، ولذلك اشتق اليونانيون اسم الخلق [ηΘοσ] من العادة [εΘοσ] بأن حرّفوه تحريفاً يسيراً . ومن هذا يتبين أنه ليس شيء من الفضائل الخلقية يكون فينا بالطبع على حال من الأحوال ... فالفضائل إذن ليست تكون لنا بالطبع ، ولكنا مطبوعون على قبولها ، ونكمل بها وتتم بالعادة » .

ولما كان هذا الموضع في صدر كتاب «نيقوماخيا» لأنه في بداية المقالة الثانية ، فيمكن أن نستنتج أن ما شرحه الفارابي هو فعلاً — كما يقول ابن أبي أصيبعة ، **صدر** كتاب «نيقوماخيا» فحسب .

٢ — ويلاحظ ثانياً أن كتاب « الأخلاق إلى أوذيموس » يسمى في فهرست بطليموس الغريب الوارد في القفطي هكذا : « **المقالات الصغار** في الأخلاق التي كتبها لأوذيموس » ، وقد كرّره ابن أبي أصيبعة (ص ١٠٤ ، طبع بيروت سنة ١٩٥٦) .

فهل يقصد الفارابي بـ « نيقوماخيا الصغير » كتاب « الأخلاق ألى أوذيموس» ؟

وهنا نرى من المفيد أن نلاحظ ما قاله صاعد الأندلسي في «طبقات الأمم» وهو يعدّد أنواع كتب أرسطو ، حين يقول : « فأما التي في إصلاح أخلاق النفس فكتابه الكبير الذي كتب به إلى ابنه ، **وكتابه الصغير الذي كتب به إلى إبنه أيضاً** ، وكتابه المسمى أوديميا » .

فواضح من هذا النص :

أ) أن صاعداً ينسب إلى أرسطو كتاباً كبيراً في إصلاح النفس كتب به إلى ابنه ، أي إلى نيقوماخوس ، والمقصود به قطعاً كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » .

ب) وأنه ينسب إليه أيضاً كتاباً **صغيراً** في إصلاح النفس (= الأخلاق) كتب به إلى ابنه ، أي إلى نيقوماخوس — وهذا يقطع بأن صاعداً الأندلسي

ينسب إلى أرسطو — إلى جانب « نيقوماخيا » الكبير — « نيقوماخيا » صغيراً ، لا بد أن يكون هو ما عناه الفارابي بقوله : « نيقوماخيا الصغير » .

ج) وأن « نيقوماخيا الصغير » هذا غير كتاب « الأخلاق إلى أوديموس » ، لأن صاعداً يذكر — إلى جانب الكتابين الأوّلين المكتوبين إلى نيقوماخوس ، ابن أرسطو — كتاب أرسطو « المسمى اوديميا » .

وقد تناول دوجـلاس م . دنلوب D. M. Dunlop في بحثين [1] له عبارة الفارابي هذه عن « نيقوماخيا الصغير » فوقع في أخطاء فاحشة :

ا) فزعم أولاً أن كلام الفارابي ها هنا ربما يقوم على مناقشة « أسباب قطع الصداقة » الواردة في الفصل الثالث من المقالة التاسعة من «الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، حيث يذكر تغيير الخلق ذكراً ظاهراً » (Arabica, t. XXI, p. 259)

وهذا خطأ فاحش ، فليس في هذا الموضع أي كلام عن « أن بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق إلى خلق أسهل ، وفي بعضهم أعسر » وهو ما يذكر الفارابي أن أرسطو « صرّح به في كتابه المعروف بنيقوماخيا الصغير » —

(١) الأول بعنوان : « ملاحظات على الترجمة العربية في النص الوسيط لنيقوماخيا أرسطو » ، المنشور في Atti dei Convegni 13 (Roma, 1971), pp. 236, 249, Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Alessandro Volta

والثاني بعنوان : « مخطوط تيمور باشا (١٩٠ أخلاق) ومختصر الاسكندرانيين » المنشور في مجلـة Arabica, t. XXI oct. 1974, fasc. 3 ص ٢٥٨ — ٢٥٩ . وكان في الأصل بحثاً ألقاه في مؤتمر المستشرقين المنعقد بباريس في يوليو سنة ١٩٧٣ وقد رددنا عليه يومها بعد القائه بحثه هذا . وقد نشر في هذا البحث ما ورد في مخطوط تيمور (ص ٣١٠ — ٣١٧) من مختصر الاسكندرانيين ، ولكنه على عادته دائماً في نشر النصوص العربية قد وقع في العديد من الأخطاء الفاحشة ، فبرغم أن ما نشره يقع في أربع صفحات فقط ، إلاّ أننا عثرنا فيها على أكثر من ٢٥ غلطـة فاحشة . يراجع نشرتنا لمختصر الاسكندرانيين هذا في آخر كتابنا هذا .

كما يرى القارىء ها هنا من مراجعة الفصل الثالث من المقالة التاسعة (هنا ص ٣١١ — ص ٣١٣) .

ونعجب مرة أخرى كيف يستبيح باحث لنفسه أن يشير إلى موضع على أنه المقصود ، وهو لا علاقة له به .

ب) وعلى الرغم من اقراره بأنه لا يوجد في الترجمة اللاتينية : « مختصر الاسكندرانيين » ولا في ما بقي منها في مخطوط تيمور باشا (رقم ٩٠ ، أخلاق) بدار الكتب المصرية — شيء مما أشار إليه الفارابي ، فإنه مع ذلك زعم أن « مختصر الاسكندرانيين » هو ما يقصده الفارابي من « نيقوماخيا الصغير » ، « واننا ها هنا بإزاء عرض آخر ، مثل العرض الخاص بأسباب الغضب الوارد في مخطوط تيمور مما لا مناظر له في الترجمة اللاتينية ، ولكنه يبدو رغم ذلك أنه لا بد كان يؤلف جزءاً من الكتاب (المختصر) الأصلي . » (الموضع نفسه Arabica, p. 259) . وواضح أن كلام دنلوب ها هنا هو مجرد فروض خيالية لا أساس لها .

ج) ويلاحظ ثانياً أن تقسيمات « مختصر الاسكندرانيين » إلى مقالات لا تناظر مقالات « نيقوماخيا » الكبير (« الأخلاق إلى نيقوماخوس ») : فما يشير إليه على أنه : « من المقالة الثامنة » يناظر بعض ما يتناوله أرسطو في المقالة الرابعة من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، وما يشير إليه على أنه « من المقالة السابعة » يناظر بعض ما يتناوله أرسطو في المقالة السادسة (فصل ١ ، ٢) من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » . فكيف يكون « مختصر الاسكندرانيين » هذا اختصاراً « للأخلاق إلى نيقوماخوس » ؟!

٢ ـ أبو الحسن العامري (المتوفى سنة ٣٨١ هـ)

وثاني من ذكره هو أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري (المتوفى سنة ٣٨١ هـ / ٩٩٠ م) في كتابه : « السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية » ، فقال :

« في « نيقوماخيا » في باب الكبير الهمّة أنه لا فصل ألبتة بين أن يفحص فاحصٌ عن الهيئة وبين أن يفحص عن الذي له الهيئة » (١) .

وهذا القول ورد في «نيقوماخيا» م ٤ ف٧ ص ١١٢٣ ب س١ ــ س ٢ من النص اليوناني . وورد ها هنا في هذه الترجمة العربية ص ١٥٣ س ١٢ــ س١٣ هكذا : « ولا فرق بين أن يكون نظرنا في كبر النفس أو في الكبير النفس » .

والترجمتان مختلفتان لفظاً متفقتان معنى ، مما يدل على أن العامري لم ينقل عن الترجمة العربية التي ننشرها هنا ، أو أنه تصرّف فيها . غير أن الترجمة التي أوردها أقرب إلى حرفية النص اليوناني ، إذ هو :

διαΦερε. δουΘεν την εξιν η τον κατα την εξιν σκοπειν

فهل هذا الاختلاف راجع إلى أنه كانت توجد ترجمتان لكتاب « نيقوماخيا » إلى العربية ؟ أو يرجع إلى تصرّف العامري في نص الترجمة ؟ الفرض الأول هو الأصحّ ، لأن الترجمة التي أوردها العامري أقرب إلى حرفية النص اليوناني . ثم إنه غير معلوم أن العامري كان يعرف اليونانية أو السريانية .

وفي كتاب « السعادة والاسعاد » نقول كثيرة جداً عن « نيقوماخيا » دون ذكر اسم الكتاب ، ومن السهل ردها إلى نظائرها في « نيقوماخيا » .

---

(١) أبو الحسن العامري : « السعادة والاسعاد في السيرة الإنسانية » ص ٢٠١ س١ ــ س٣ ، نشرة مجتبي مينوى ، انتشارات دانشگاه طهران برقم ٤٣٥، فيسبادن (ألمانيا) سنة ١٩٥٧ ــ سنة ١٩٥٨ م ، ١٣٣٦ هـ . ش .

٣ ـ أبو علي أحمد بن محمد مسكويه (المتوفى سنة ٤٢١ هـ / ١٠٣٠م)

وثالث من ذكره هو أبو علي أحمد بن محمد مسكويه :

إذ ذكر اسم الكتاب مرة واحدة في كتابه « تهذيب الأخلاق » فقال [1] :

« وأرسطوطاليس يقول إن الدينار ناموس عادل ، ومعنى الناموس في لغته : السياسة والتدبير وما أشبه ذلك . فهو يقول في كتابه المعروف بـ« نيقوماخيا » إن الناموس الأكبر هو من عند الله تبارك وتعالى ، والحاكم ناموس ثان مِنْ قِبَله ، والدينار ناموس ثالث : فناموس الله تعالى قدوة النواميس ، يعني الشريعة ، والحاكم الثاني مقتدٍ به ، والدينار مقتدٍ ثالث ...».

وكما لاحظ د . قسطنطين زريق [2] ، محقق « تهذيب الأخلاق » فإننا « لا نجد لهذا النص ما يقابله بالضبط في كتاب أرسطوطاليس المذكور . وانما نجد ما يشبه بعضه (عن النقود) ، كما ورد مثلاً في ١١٣٣ أ ٣٢ ـ ٣٥ ، ١١٣٣ ب ١٤ ـ ١٨ » . لكن يجب تصحيح هذه الأرقام :

والواقع أن مسكويه هنا لا ينقل موضعاً بحروفه في « نيقوماخيا » ، وإنما يشير إلى ما ذكره أرسطو في الفصل الثامن من المقالة الخامسة من « نيقوماخيا » إذ يقول : « ومن أجل ذلك له هذا الاسم : دينار [νομισμα] من أجل أنه ليس بالطبع ، بل إنما هو بالناموس [νομοσ] ،فإن اسم الدينار باليونانية: الناموس ، وإلينا أن نبدّله ونصيّره لا يستعمل » (م ٥ف ٨ ص ١١٣٣ أ س ٣٠ ـ س ٣٢ في النص اليوناني ؛ راجع هنا ص ١٨٨س١من هذا الكتاب) .

---

(١) أبو علي أحمد بن محمد مسكويه : « تهذيب الأخلاق » ص ١١٦ ، تحقيق د . قسطنطين زريق ، بيروت سنة ١٩٦٦ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٣٤ .

كذلك يشير إلى ما يقوله أرسطو في « نيقوماخيا » إذ يقول : « ومن أجل ذلك يسمى ديناراً ، فإن هذا الذي يساوي بين أفراد جميع الأشياء، من أجل أن كل شيء يكال بالدينار » (ص ١١٣٣ ب **س** [٢٢] — **س** [٢٤] ؛ راجع هنا ص ١٨٩ من هذا الكتاب) .

وإذن فالجملة الأولى في كلام مسكويه قد نظر فيها إلى هذين الموضعين من « نيقوماخيا » ، أما الجملة الباقية : « إن الناموس الأكبر ... مقتد ثالث » — فلا يناظرها شيء في « نيقوماخيا » . وربما أتى بها مسكويه من عنده ، أو أخذها عن شرح فورفوريوس أو شرح الفارابي إن صحّ أن شرح الفارابي وصل إلى المقالة الخامسة من نيقوماخيا ، وهو أمرٌ مشكوك فيه تماماً .

لكن ، على الرغم من أن مسكويه لم يذكر اسم كتاب « نيقوماخيا » إلا مرة واحدة ، فإن المطلع على كتاب « تهذيب الأخلاق » لمسكويه يجد في الحال أن معظم هذا الكتاب ما هو إلا نقل بتصرف وتلخيص عن كتاب « نيقوماخيا » بحيث يبدو «نيقوماخيا» أنه مثل الرسم المائي en filigrane في كل صفحات « تهذيب الأخلاق » لمسكويه :

ا) فينبغي أن يلاحظ أولاً أنه وإن لم يرد العنوان « نيقوماخيا » إلا مرة واحدة (ص ١١٦) فقد ورد بأسماء أخرى هي :

(١) « كتاب الأخلاق » (ص ٣٣ ، س [١٦] ؛ ص ٩٧ ، س [١٠]) .

(٢) « كتابه المسمى بالأخلاق » (ص ٩٢ س [١]) .

ب) كذلك يلاحظ أنه في كل مرة يذكر اسم أرسطوطاليس وينقل عنه رأيه فإنه إنما يشير إلى مواضع وردت بالفعل في كتاب « نيقوماخيا » . وقد قام محقق « تهذيب الأخلاق » بمحاولة أوّلية في الكشف عن المواضع المناظرة في نص أرسطو ، ولكن ينبغي القيام بمحاولة متعمقة لبيان المواضع المناظرة سواء سبقت بذكر اسم أرسطوطاليس ، أو لم تسبق . وهنالك سيتبين مدى اعتماد مسكويه اعتماداً شبه كلي على « نيقوماخيا » .

حـ) على أن مسكويه نفسه يعترف بهذا بكل وضوح وصراحة فيقول : « وأرسطوطاليس إنما بدأ كتابه (ويقصد : « نيقوماخيا ») بهذا الموضع (أي : ذكر الخير المطلق) وافتتحه بذكر الخير المطلق ، ليُعْرَف ويُتَشَوَّق . **ونحن نذكر ما قاله ، ونتبعه بما أخذناه أيضاً عنه في مواضع أخر ، ليجتمع لنا ما فرّقه ، ونضيف إلى ذلك ما أخذناه عن مفسّري كتبه والمتقبّلين لحكمته نحو (وربما كان صوابها : بنحو) استطاعتنا** [1] » .

د) بقيت بعد هذا مشكلة أخرى وهي : هل اعتمد مسكويه على الترجمة العربية لنص « نيقوماخيا » مباشرة ، أو على تفسير فرفوريوس وغيره ، كما قال هو صراحة (ص ٧٦ س ١٦) ؟

الرأي عندي أنه اعتمد مباشرة على الترجمة العربية لنص « نيقوماخيا » ، واستعان أيضاً بما قاله مفسّرو هذا الكتاب ، كما قال مسكويه صراحة في العبارة التي أوردنا نصّها منذ قليل . والدليل على ذلك :

١) إن تفسير فرفوريوس لم يكن ملخصاً موسّعاً Paraphrase ، بل كان يحتوي على النص الأصلي « لنيقوماخيا » ، والترجمة العربية التي ذكرها ابن النديم — ولا بد انّ مسكويه قد اعتمد عليها لأنه لم يكن يعرف اليونانية ولا السريانية — كانت لا بد تحتوي نص أرسطو مشفوعاً بتفسير فورفوريوس ، على طريقته المعتادة في تفسيره لما فسّر من كتب أرسطو ، وقد بقي لنا في أصله اليوناني منها : شرحه على كتاب « المقولات » .

٢) أن مسكويه — ولا داعي لتكذيبه ها هنا — قال صراحة في الموضع الذي أتينا على ذكره (« تهذيب الأخلاق » ص ٧٣) : « ونحن نذكر ما قاله ، ونتبعه بما أخذناه أيضاً عنه في مواضع أُخَر ، ليجتمع لنا ما فرّقه » — ومعنى هذا النص :

---

(١) مسكويه : « تهذيب الأخلاق » ص ٧٣ ، بيروت سنة ١٩٦٥ .

ا) أنه اطلع على ما يقوله أرسطو نفسه في أصول كتبه ؛

ب) أما المواضع الأخر فنعتقد أنه يقصد بها ما ورد في « رسالة الفضائل والرذائل » وقد نقلها مسكويه في كتابه هذا نقلاً عن ترجمة أبي عثمان الدمشقي [1] وقال صراحة : « فهذه ألفاظ هذا الحكيم (= أرسطو) قد نقلتها نقلاً ، وهي نقل أبي عثمان الدمشقي ... ومن رجع إلى هذا الكتاب ، أعني المسمى بـ « فضائل النفس » قرأ هذه الألفاظ كما نقلتها » [2] .

يضاف إلى ذلك بعض كتب أرسطو التي تتناول موضوعات أخلاقية ، مثل : « كتاب الخطابة » وقد ترجم إلى العربية ونشرنا هذه الترجمة ، وربما أيضاً كتاب « السياسة » إن صحّ أنه ترجم كما يؤذن بذلك نقول أبي الحسن العامري عن أرسطو في كتابه « السعادة والإسعاد » . ثم كتاب « ما بعد الطبيعة » خصوصاً مقالة اللام .

ولهذا لا نرى محلاً لما ذهب إليه د . قسطنطين زريق (في مقدمة نشرته ص ٤ ، وفي تعليقه على ص ١١٦ الوارد في ص ٢٣٤ من الكتاب) وشايعه عليه د . ماجد فخري [3] — في قول الأول « إن مسكويه أخذ عن « نيقوماخيا » بواسطة مفسّري أرسطوطاليس من الأفلاطونيين الجدد وسواهم » (ص ٢٣٤) ، ويستدل على ذلك بأن كلام مسكويه الوارد عند ذكره اسم « نيقوماخيا » لا يوجد بنصه في النص الأصلي لنيقوماخيا — وقد أوضحنا هذه المسألة من قبل .

والواقع أن مسكويه — شأنه شأن معظم الفلاسفة المسلمين ، كالفارابي وابن سينا — لا ينقل نص أرسطو كما هو ، بل يحاول — مع اعتماده على نص أرسطو مترجماً ، اعتماداً تاماً — أن يصوغ كلام أرسطو بعبارة من عنده

(١) مسكويه : « تهذيب الأخلاق » ص ٨٦ — ٩٠ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٩٠ — ٩١ .

(٣) د . ماجد فخري : « رسائل ابن باجه الإلهية » ص ٢١ ، بيروت سنة ١٩٦٨ .

أوضح وأجمل أسلوباً من أسلوب الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو ، ذلك الأسلوب الحرفيّ المعقد الغامض غير المليح العبارة .

والخلاصة إذن أن مسكويه في كتابه « تهذيب الأخلاق » قد اعتمد اعتماداً تامّاً على نص ترجمة كتاب « نيقوماخيا » لأرسطوطاليس مباشرةً ، واستعان أيضاً بشرح فورفوريوس وغيره ، وربما كان المقصود بغيره هو تفسير ثامسطيوس ، وهذا يشبه ما قاله الفارابي : « ولو كان الأمر فيه على ما قاله فرفوريوس وكثيرٌ مِمّن بعده من المفسّرين أنه يتكلم على الأخلاق ، فإن كلامه على القوانين الخلقية » [1] .

٤ ـ ابن باجه (المتوفى سنة ٥٣٣ ﻫ)

ولعلّ ابن باجّه هو أكثر الفلاسفة المسلمين إشارة إلى عنوان كتاب « نيقوماخيا » :

ا) إذ أشار إليه في « تدبير المتوحد » (ص ٦٨ ، ٧٣ من نشرة ماجد فخري : « رسائل ابن باجة الإلهية ، بيروت سنة ١٩٦٥) مرتين .

ب) وأشار إليه في « رسالة الوداع » (ص ١١٤ ، ١١٦ ، ١٢١ ، ١٣٧ ، ١٤٣) سبع مرات .

١) الاشارات في « تدبير المتوحد »

١) ففي « تدبير المتوحد » يقول في الموضع الأول :

« < و > على ما يقوله أرسطو في كتاب « نيقوماخيا » فهذا الصنف يختلف

---

(١) الفارابي : « مجموع رسائل الفارابي » ، ص ٢٠ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ : « رسالة الجمع بين رأيي الحكيمين » .

بالأقل والأكثر ، وذلك بأن يقترن به سائر تلك ، ويكون عمله بأحدها أو ببعضها . فلذلك يوجد في هذا الصنف طرفان متقابلان لا تطلق على أحدهما الخسّة ، بل تقال بتقييد . ويطلق على الآخر الشرف ، فيقال منفرداً دون تقييد » (ص ٦٨ من النشرة المذكورة) .

وقد أخطأ د . ماجد فخري في تحقيق النص في الجملة الأولى ، وربطها بما قبلها ، مما أدى إلى ما تصوّر أنه خطأ في كلام ابن باجه (ص ٢٠ في الكتاب المذكور) ، وما الخطأ إلاّ في تحقيقه للنص . ذلك أنه كتب النص هكذا :

« وأما الطرف الآخر ، وهو الروحاني الأكمل ، فأقلّ وجوداً . وفي هذا الصنف يعدّ أويس القرني وابرهيم بن أدهم . فأما هرمس فإنه الطرف الأقصى من هذا الصنف على ما يقوله أرسطو في كتاب « نيقوماخيا » . وهذا الصنف يختلف بالأقل ... » .

وعلّق على هذا النص في المقدمة فقال : « ثمت إشارات [إلى « نيقوماخيا »] ليس من السهل التحقق من أصولها ، مثل قوله في الفصل السادس من تدبير المتوحد » : « فأما هرمس فإنه الطرف الأقصى من هذا الصنف » . وتقتضي القرينة أن تكون الإشارة هنا إلى هرمس الهرامسة الذي اعتبرته المصادر العربية نموذجاً للزهد والورع . إلاّ أن هرمس هذا لا يرد ذكره في كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخس » (ص ٢٠ من نشرته) .

ولكن بتحقيق نص ابن باجة على النحو الذي أوردناه، أي بمجرد زيادة حرف العطف « الواو » على النص يزول هذا الافتراض نهائياً . فالخطأ هنا لم يأت من ابن باجه ، بل من تحقيق نص كتابه . ولم يذكر ابن باجه إذن أن أرسطو في « نيقوماخيا » قد ذكر هرمس وأنه في الطرف الأقصى من صنف الروحانيين .

والاشارة إلى « نيقوماخيا » هنا تتعلق بفكرة التوسط ، باعتبار أن الفضيلة

توسط بين الأقل والأكثر ، أي بين التفريط والإفراط . ولما كان أرسطو قد قرر في الفصل السابع من المقالة العاشرة (ص ١١٧٧ أ س ١١ وما يليه) أن الفعل الروحاني (العقلي ، النظري) هو فضيلة بل أعلى الفضائل (ص ١١٧٧ أ س ١٢ — س ١٣) ، فمن هذه الناحية فإن الروحاني يقبل الأقل والأكثر ، وبالتالي فإن الصنف الروحاني من الناس يختلفون بالأقل والأكثر .

٢) وفي الموضع الثاني منه يقول :

« ولذلك يقول أرسطو في المقالة الأولى من « نيقوماخيا » : فإن النقص ليس من قِبَل السنّ أو بها ، بل من قِبَل العادة والخلق . ولذلك يستقبح على الشيخ التصابي لتباعد ما بين السِّنَّيْن ، إذ بينهما سن الكَهْل ... وكذلك جودة الفكر للكهولة وحسن الروية ... » (ص ٧٣ — ٧٤ من نشرة ماجد فخري) .

وهنا نلاحظ :

١) أن هذا المعنى — وابن باجه لا ينقل حرفياً أي نص — موجود في المقالة السادسة (فصل ٢٢ ص ٤٣ ١١ ب ٦ — ٩) وليس في الأولى من « نيقوماخيا » كما ورد في كلام ابن باجة . وهذا الخطأ وهم من ابن باجة ، لأنه لم يكن يقتبس من نص « نيقوماخيا » ، بل من ذاكرته . ولم يرد هذا المعنى في أي موضع من المقالة الأولى من « نيقوماخيا » .

٢) أن د . ماجد فخري حين أحال (تعليق ٥ ص ٧٣) إلى الفصل الثالث ص ١٠٩٥ أ ٦ من المقالة الأولى قد أخطأ تماماً ، فليس في هذا الموضع شيء من هذا المعنى ، بل ما ورد في هذا الموضع هو : « ولهذا فإن الشاب لا يصلح لاستماع دروس في السياسة ، لأنه لا خبرة له بشئون الحياة ، التي هي منطلق البراهين في هذا العلم وغايته . وأيضاً فإنه لما كان يميل إلى اتباع أهوائه ، فإنه لن يحصّل من هذه الدراسة أي شيء مفيد ولا نافع ، لأن غاية السياسة ليست

المعرفة ، بل الفعل » (م ١ ف ١ ص ١٠٩٥ أ ٢ – ٦) . وليس لهذا أدنى علاقة بما يتحدث عنه ابن باجة في الموضع المشار إليه .

والملاحظ أن جميع الاشارات التي يوردها د . ماجد فخري لمواضع « نيقوماخيا » المناظرة لما يذكره ابن باجة هي إشارات وهمية . وهذا أمر في غاية الغرابة !

ب) الاشارات في « رسالة الوداع »

١) « يجب لك أن تستعلم ذلك لتقدر أعمالك بحسب أحوالك . وأوكد من هذا وأشدّه وجوباً عليَّ وألذّه وأشهاه إليَّ : إعلامك بأجلّ الأمور التي وقفت عليها ، وهي صفة الغاية التي ينتهي الطبع بالسلوك إليها . وقد وصفها وأطال الوصف فيها من تقدّمني ... فإني وجدت لأرسطو في الحادية عشرة من « الأخلاق » ذلك ، غير أنه مجمل جداً ، لا يمكن – من الاكتفاء به فقط – أن يوقف منه على هذا القدر » (ص ١١٤ من النشرة المذكورة) .

ولهذا الموضع أهمية كبيرة لأنه يشهد بأن كتاب « نيقوماخيا » عُرِف في الأندلس على أنه مؤلف من احدى عشرة مقالة ، تماماً كما هي الحال في مخطوطنا الذي ننشره هنا ، إذ بين السادسة والثامنة وضعت مقالة تختصر الكتاب كله ، ومن هنا فان الثامنة في مخطوطنا تناظر السابعة في « نيقوماخيا » وهكذا . وعلى ذلك فقول ابن باجة هنا : « الحادية عشرة من الأخلاق » معناه العاشرة في نص أرسطو الأصلي [1] .

وابن باجه يشير هنا إلى المقالة العاشرة من النص اليوناني « لنيقوماخيا » (الفصل السابع ص ١١٧٧ أ ١٢ – ١١٧٨ أ ٨ ؛ الفصل الثامن ص ١١٧٨

(١) وبهذا يسقط اعتراض د . ماجد فخري في تعليقه على هذا الموضع الحاشية ، من ص ١١٤ ، وكذلك في المقدمة ص ٢٠ .

أ ٢٢ — ٧٩ ١١ أ ٣٢) حيث يجري الكلام عن حياة التأمل بوصفها الخير الأسمى في السلوك الإنساني .

٢) « وقد أبطل ذلك (أي التناسخ) أرسطو ، لكن ليس على الوجه الذي يعطيه الإفهام السابق من القول ، وهو الذي شأن الناس أن يفهموه من كلام أبي نصر في شرح « نيقوماخيا » ، بل على الجهة التي ستبين من قولي إذا وصلتَ إليها » (ص ١٤٦ من النشرة المذكورة) .

وأهمية هذا الموضع تأتي من ذكره لشرح الفارابي على « نيقوماخيا » ، وإن كان لا يبين منه إلى أي مدى وصل الفارابي في شرحه هذا .

٣) « وقد يمكن أن يحتجّ في تصويب هذا الرأي بما قيل في « نيقوماخيا » عندما يقول إن الأردياء يطلبون مع مَنْ يفنون نهارهم في الحديث واللهو ، فإنهم متى خلوا بأنفسهم تأمّلوا فيما يجدونه في أنفسهم من الرداءة ، وأن الأخيار على خلاف ذلك ، لأنهم يأنسون بأنفسهم .

٤) «ويقول في الحادية عشرة إنه متى كان السعيد سعيداً بالحقيقة وعَمل بأعمال السعادة ، كان في التذاذ دائم وتُحَف وهدايا إلهية ، إلى سائر ما يقوله ... غير أنه غفل عما قاله في الحادية عشرة بنفسه عندما يقول : وتكون سكينة . فلم يتأمل من هذا القول أيّما يثبته بالبرهان في سائر كتبه » (ص ١٢١ — ١٢٢ ، النشرة المذكورة) .

والموضع الأول من هذين الموضعين يشير إلى ما ورد في المقالة التاسعة ، الفصل الرابع ، ص ١١٦٦ ب س ١٣ — س ١٦ ، ويكاد أن ينقله بحروفه .

والموضع الثاني يشير إلى ما ورد في المقالة العاشرة ، الفصل السابع ، ص ١١٧٧ أ س ١١ — س ١٨ .

أما قوله : « وتكون سكينة » فقد ورد في المقالة العاشرة ، الفصل السابع ، ص ١١٧٧ ب س ٥ :

(δοκει τε η ευδαι ονια) εν τη σχολμ ειναι

٥) « وكذلك الفعل الذي يذكره أرسطو في السادسة من « نيقوماخيا » إنما هو مُعَدّ لأن تفعل عنه الأفعال التي توجبها الحكمة ... » (ص ١٣٧ من النشرة المذكورة) .

والاشارة هنا عامة إلى المقالة السادسة ، وقد كرّسها أرسطو للبحث في الفضائل العقلية ، واستقصى القول في الحكمة العملية أي الفطنة — فراجع المقالة بأكملها ، وخصوصاً كلامه عن العقل ، خصوصاً ف ٦ ص ١١٤٠ ب ٣٠ — ٣٦ ؛ ف ٩ ص ١١٤٢ أ س ٢٦ وما يليه ؛ ف ١١ ص ١١٤٢ ب س ٣٦ — ١١٤٣ أ ٢٤ .

٦) « على أن هذا النحو من النظر ليس إنما تبيّن لي فقط ، فإنه يوجد أرسطو في الحادية عشرة من « الأخلاق » قد قال ذلك ، غير أنه يُجْمل جداً جُملاً لا تمكّن من الاكتفاء به ، فقط يوقف منه على هذا القدر » (ص ١٤٣ من النشرة المذكورة) .

والاشارة هنا إلى ما ورد في المقالة العاشرة من نص « نيقوماخيا » ، الفصلين السابع والثامن ، فراجعهما في كتابنا هذا ها هنا .

٥ — ابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هـ / ١١٩٨م)

أما ابن رشد فقد أتم « تلخيص كتاب الأخلاق » في ٢٧ مايو سنة ١١٧٧ م . ولم نعثر حتى الآن على النص العربي لهذا التلخيص ، فيما عدا كلمات قليلة هي الواردة في هامش مخطوط « نيقوماخيا » الذي ننشره ها هنا . وقد أوردناها بكاملها في الهامش عند مواضعها .

ولكن بقيت لنا ترجمته إلى اللاتينية وإلى العبرية :

ا) أما الترجمة اللاتينية فقد قام بها هرمن الألماني (المتوفى سنة ١٢٧٢ م أسقفاً على أستورجا) وأتمها في ٣ يونيه سنة ١٢٤٠ م . وطبعت هذه الترجمة في البندقية سنة ١٥٦٠ ضمن مجموع مؤلفات أرسطو وشرح ابن رشد عليها :

Opera omnia Aristotelis... Averroïs Cordubensis... Commentaria, t. III, ff. 180 - 1318 v. Venise, 1560.

ويقول ابن رشد إنه تعب كثيراً في تصنيفه هذا ، إذ بقي وقتاً طويلاً دون أن يحصل إلا على ترجمة المقالات الأربع الأولى من نيقوماخيا ، ولم يحصل على الترجمة الكاملة إلاّ بفضل سعي صديقه أبو عمرو ابن مرتين (!) . وقد جرى فيه على طريقته في سائر « تلخيصاته » لكتب أرسطو ، مثل « تلخيص الخطابة » (الذي نشرناه في القاهرة سنة ١٩٦٠) .

ب) أما الترجمة العبرية [1] فقد قام بها صمويل بن يهودا من مرسليا (بفرنسا حالياً) وأتمها في ٩ فبراير سنة ١٣٢١ م .

وبتلخيص ابن رشد تأثر ألبير الكبير [2] ، وروجر بيكون في القسم من التأليف الكبير Maius Opus الذي كتبه في ١٢٦٧ . كذلك الشروح على « الأخلاق إلى نيقوماخوس » في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر تنقل كثيراً عن تلخيص ابن رشد بترجمة هرمن الألماني .

---

(١) راجع M. Steinschneider : **Die Hebraïschen Uebersetzungen des Mittelalters,** p. 217. Berlin, 1893.

(٢) راجع A. Pelzer : « Un cours inédit d'Albert le Grand » in **Revue** Néo-scolastique, 24 (1922), p. 350, 353.

مخطوط الترجمة العربية

والترجمة العربية لكتاب « نيقوماخيا » التي ننشرها ها هنا إنما ننشرها على أساس المخطوط الوحيد المعروف حتى الآن لهذا الكتاب ، ويوجد الآن في الخزانة العامة بالرباط في المغرب :

١) ويتألف من قسمين :

(الأول) يقع في ٨٧ صفحة .

و (الثاني) يقع في ٨٠ صفحة ويتلوه « مقالة في المدخل إلى علم الأخلاق غير منسوبة إلى واضع ، ظننتها انيقولاوش » وتقع في ٥٤ صفحة .

وبمراجعة الخط وعدد الأسطر يتبين بكل يقين أن هذين القسمين كانا يرجعان إلى مخطوط واحد شطر شطرين ، وضاعت بعض أوراقه ، وضاع خصوصاً عدة أوراق في وسطه ، إذ ينتهي القسم الأول بما يقابل م[٥] ف[٥] ص ١١٣٦ أ ٢٤ في الأصل اليوناني ، ويبدأ القسم الثاني بقوله: «آخر المقالة السابعة من الأخلاق ... » ويتلوه بداية المقالة الثامنة (بحسب ترقيم مقالات الترجمة العربية ، أي السابعة بحسب الأصل اليوناني) أي بالمقالة السابعة ف[١] ص ١١٤٥ أ س[١٥] في الأصل اليوناني ، وبهذا ضاعت بقية المقالة الخامسة في الأصل وكل المقالة السادسة في الأصل ما عدا الصفحة الأخيرة منها (إذ يوجد في نهاية القسم الأول ، ص ٨٧ ، ومعها صفحة بالعرض من موضع آخر) ، ثم المقالة السابعة المقحمة بين السادسة والسابعة في الأصل .

وهذا القسم الثاني قد « عثر عليه في خروم المكتبة » كما ورد في تعليقة من القائمين على المكتبة .

وقد نوّه الثاني آرثر آربري Arthur Arberry في مقال نشره بعنوان : « الاخلاق النيقوماخية في العربية » في **Bulletin of the School of Oriental and Afr. Studies,** 17 (1955) p. 1-9

وأخذ بعد ذلك في نسخ الكتاب وإعداده للنشر ، بعد العثور على القسم الأول من الكتاب . ولكنه توفي قبل أن يتم هذا العمل . ثم سلّمت زوجته ما عمله إلى مستر دوجلاس دنلوب ، الذي كتب مقالاً عن القسم الأول من الكتاب في مجلة Oriens .

٢) والمخطوط قد تم نسخه « في يوم الأربعاء السابع والعشرين من شعبان المكرّم عام تسعة عشر وستمائة » كما ورد في آخر « نيقوماخيا » . أما المقالة في الأخلاق التالية « لنيقوماخيا » فقد تم نسخها « في السابع لرمضان المعظم الذي من عام تسعة عشر وستمائة » كما جاء في آخرها . والتاريخ الأول يعادل ١٨ يونيو سنة ١٢٣٢ م ، والثاني يعادل ٢٨ يونيو سنة ١٢٣٢ م .

٣) والخط مغربي واضح ، وفي الصفحة ٢٣ سطراً .

٤) وفي الهامش قراءات أخرى ، لكن معظمها خطأ .

٥) وفي الهامش أيضاً نقول عن تلخيص أبي الوليد ابن رشد لكتاب « نيقوماخيا » وقد قصد بها إلى إيضاح بعض المواضع التي رآها الناسخ أو صاحب النسخة مستغلقة في أصل النص .

٦) وورد عنوان الكتاب في الصفحة الأولى هكذا :

« المقالة الأولى من كتاب أرسطوا (!) في الأخلاق ، وهو المسمّى بنيقوماخيا » .

أما في داخل المخطوط فعند بداية كل مقالة يرد : « المقالة ... من كتاب

الأخلاق لأرسطو » . وفي آخرها يرد : « المقالة ... من الأخلاق » .

وإذن ففي المخطوط نفسه البيان الواضح الكافي لحقيقة الكتاب مما لا يدع مجالاً لادّعاء أحد أنه « اكتشف » شيئاً فيما يتعلق بحقيقة هذا المخطوط .!

٧) وإنما الصعوبة كل الصعوبة هي في قراءة ما انطمس من المخطوط ، وما أكثره ! فمناقص هذا المخطوط الفريد عديدة ، ومنها :

ا) أنه تنقصه عدة أوراق في ثناياه ، فضلاً عن الأوراق العديدة التي كانت تشتمل على بقية المقالة الخامسة والمقالة السادسة كلها تقريباً ، وكذلك المقالة (السابعة) المقحمة بين السادسة والسابعة في الأصل ، أي ما يساوي ١٤٪ من كتاب أرسطو الأصلي ، وأكثر من ٢٢٪ من المخطوط بما في ذلك المقالة المضافة . ثم إن أوراق القسم الأول أولجت في القسم الثاني فاختل ترتيب المخطوط اختلالاً شديداً .

ب) ان السطور الأولى (٣ إلى ٥) من كثير من الصفحات مطموسة .

ج) أن السواد يغطي كثيراً من المواضع بحيث يجعلها غير مقروءة أو عسيرة القراءة جداً .

د) أن ثم ثقوباً في بعض الصفحات .

٨) ولولا هذه المناقص والعيوب لكان مخطوطنا هذا من أحسن المخطوطات في الفلسفة العربية ، لما فيه من المزايا التالية :

ا) الأغلاط في النسخ وفي الشكل والنحو نادرة جداً .

ب) بعض الكلمات الصعبة مضبوطة ضبطاً صحيحاً .

ج) أسماء الأعلام اليونانية في الغالب صحيحة الرسم ، وهذه مزية لا تكاد تتوافر أبداً في المخطوطات الفلسفية العربية ، فيما عدا مخطوط الأورغانون بباريس رقم ٢٣٤٦ عربي ، المشتمل على كتب أرسطو المنطقية ، والذي نشرناه

كاملاً في كتابنا : « منطق أرسطو » (٣ أجزاء ، القاهرة سنة ١٩٤٧ — سنة ١٩٥٢) .

د) ومن هنا نظن أن هذا المخطوط قد نسخه أو استنسخه عالم بالفلسفة فاحص مدقق .

٩) ولهذا عانينا مشقة بالغة في تحقيق هذا المخطوط ، لا نذكر أننا عانينا مثلها في تحقيق مخطوط آخر . ولكن كان عوننا هو الأصل اليوناني ، ولولاه لما استطعنا أن نحقق الكتاب على أيّ وجه . وساعدنا في ذلك أن الترجمة العربية حرفية بالغة الدقة لا تغادر كلمة من الأصل إلا وتترجمها ودون أي توسع أو إيضاح ، من نوع ما نجده في الترجمات الاوربية الحديثة ، مما هو ضروري للفهم ، بسبب ايجاز عبارة أرسطو ودقتها وكثرة الاشارات والضمائر فيها . وهي في هذا تشبه الترجمة اللاتينية القديمة التي قام بها فلهلم فون ميربكه Wilhelm von Moerbeke . ولم نجد صعوبة أيضاً في ترتيب أوراق المخطوط العربي ، وهي مضطربة الترتيب ، وذلك لأننا استعنا بالأصل اليوناني في ترتيب هذه الأوراق .

وهنا ينبغي علينا أن نشكر غاية الشكر القائمين على الخزانة العامة لمكتبة الرباط في المغرب الذين تفضلوا مشكورين مأجورين بإهدائنا نسخة فوتوغرافية من المخطوط ، والأستاذ علي أومليل ، بكلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة محمد الخامس في الرباط ، الذي تفضل فتوسّط لنا في الحصول على هذه النسخة.

لماذا يتألف مخطوط « نيقوماخيا »
من احدى عشرة مقالة ؟

« نيقوماخيا » في نصه اليوناني يتألف من عشر مقالات فقط .

ولكن مخطوط الترجمة العربية « لنيقوماخيا » يتألف من احدى عشرة

مقالة . فما السبب ؟ السبب في ذلك أنه أضيف إلى أصل أرسطو ، فيما بين المقالتين السادسة والسابعة — مقالة لا تنتسب إلى كتاب أرسطو ، وبهذا صارت الترجمة العربية في إحدى عشرة مقالة ، وليس في عشر فقط كما هي الحال في الأصل اليوناني ، ولما كانت هذه المقالة المضافة قد أولجت بين السادسة والسابعة ، فقد صار رقمها السابعة ، وصارت أرقام المقالات من السابعة إلى العاشرة تزيد بواحد عما في الأصل اليوناني ، أي أن المقالة المرقومة في الترجمة العربية بالثامنة هي السابعة في الأصل اليوناني ، والتاسعة هي الثامنة ، والعاشرة هي التاسعة ، والحادية عشرة هي العاشرة في الأصل .

والأمر المؤسف حقاً هو أن هذه المقالة المضافة قد ضاعت من مخطوطنا . ولكن نجد في مقابل ذلك بياناً عنها في الترجمة اللاتينية المختصرة المعنونة بـ **Summa quorundam Alexandrinorum** او **Compendium** . إذ نجد في هذا المختصر اللاتيني المترجم عن العربية بعد اختصار المقالة السادسة اختصاراً لمقالة أجنبية في « نيقوماخيا » ، وفي هذه المقالة المضافة تلخيص لما ورد في المقالتين الرابعة والخامسة من « نيقوماخيا » ، أي لدراسة الفضائل الجزئية .

وقد قام بترجمة هذا المختصر هرمن الألماني (المتوفى سنة ١٢٧٢ م أسقفاً على استورجا) ، وأتمها في ٨ أبريل سنة ١٢٤٣ أو ١٢٤٤ . وعرف هذا المختصر[1] بعنوان **Summa Alexandrinorum** أو بعنوان **Translatio alexandrina** ، وكان له أثر كبير فيما بعد في القديس ألبير الكبير

---

(١) راجع

A. Pelzer : « Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote, en usage au XIIIe siècle », in **Revue Néo-Scolastique de Philosophie.** 23 (1921), pp. 335-341.

وراجع :

L'Ethique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire par R. Ant. Gauthier et J. Y. Jolif. Tome I, p. 73*, 75*, 76*. Louvain. 1958.

وروجر بيكون في القرن الثالث عشر الميلادي. وقد نشر هذا المختصر مركيزي في مسّينا سنة ١٩٠٤ ، وتقع في ٤٣ صفحة [1] ، اعتماداً على مخطوط واحد (مخطوط اللوزتيانا) .

والمشكلة هي فيمن كتب هذه المقالة المضافة ؟ وما السبب في إيلاجها في منتصف كتاب « نيقوماخيا » ؟ ومتى تمّ ذلك ؟ هل منذ أن ترجم كتاب « نيقوماخيا » إلى العربية – على يد اسحق بن حنين في الأرجح – في القرن الثالث الهجري ؟

الأمر الوحيد اليقيني هو أن هذه المقالة المضافة كانت موجودة في النسخ العربية لترجمة كتاب « نيقوماخيا » في الأندلس ، بدليل ذكر ابن باجة – في المواضع التي أوردناها – للمقالة **الحادية عشرة** ، وما بيّناه من أنه يقصد المقالة العاشرة في أصل نص « نيقوماخيا » لأرسطو . وتأليف ابن باجه الذي ذكر فيه المقالة الحادية عشرة وهو رسالة « الوداع » ألّفت في الربع الأول من القرن السادس الهجري ومخطوط الترجمة العربية لـ « نيقوماخيا » الذي نشره هنا هو مخطوط مغربي أو أندلسي وقد نسخ في سنة ٦١٩ هـ . وإذاً ففي أول القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) على الأقل كانت نسخة ترجمة « نيقوماخيا » العربية تتضمن إحدى عشرة مقالة ، من بينها وفي وسطها هذه المقالة المضافة – وذلك في الأندلس والمغرب .

فهل كانت نسخ هذه الترجمة العربية في المشرق أيضاً كذلك ؟

لو كان ابن النديم ذكر أن كتاب الأخلاق هو في احدى عشرة مقالة ، لا اثنتي عشرة كما نصّ على ذلك – لأمكن الجواب عن هذا السؤال ولعرفنا على أي مقالات كانت تشتمل ترجمة إسحق بن حنين . لكنه زاد الأمر تعقيداً بخبره هذا .

---

(١) Marchesi : **L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale,** appendice, pp. XLI — LXXXIV. Messina, 1904.

ويزداد المرء عجباً حين يقرأ الملخص اللاتيني Translatio alexandrina فيرى أن المقالة المضافة ما هي إلا تلخيص بسيط لما ورد في المقالتين الرابعة والخامسة من « نيقوماخيا » — فما الداعي إلى إيلاجه ها هنا في أصل « نيقوماخيا » بين المقالتين السادسة والسابعة في الأصل ؟ الواقع أنه لا مبرر لهذا على الإطلاق .

والأصل العربي الذي ترجمه هرمن الألماني مفقود ، ولم يبق إلاّ صفحات منه ، نبّه عليها پاول كراوس في مقالة له « بمجلة كلية الآداب » (الجامعة المصرية = جامعة القاهرة حاليا) في المجلد الخامس (سنة ١٩٣٧) ص ٧ ، ونشرها أخيراً دوجلاس م . دنلوب [1] نشرة حافلة بالأخطاء . وتوجد هذه الصفحات في المجموع رقم ٢٩٠ أخلاق في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية بالقاهرة ، وقد وردت هكذا : « من كتاب الأخلاق اختصار الاسكندرانيين » ، وهذا يناظر العنوان اللاتيني تماماً . ونحن ننشرها في آخر كتابنا هذا ص ٤٣٢ وما بعدها .

فمن هم هؤلاء « الاسكندرانيون » ؟ هذه مشكلة ربما نعرض لها على حدة في بحث آخر ، ليس ها هنا مجاله .

من هو المترجم العربي « لنيقوماخيا » ؟

ومشكلة أخرى يثيرها الخبر الذي أورده ابن النديم ، وعنه نقله القفطي وابن أبي أصيبعة : من هو المترجم العربي للأصل اليوناني لنص « نيقوماخيا » لأرسطوطاليس ؟

كما قلنا من قبل (ص ١٦) لا يتضح من كلام ابن النديم هل اسحق بن حنين هو المترجم لكتاب الأخلاق في نصه الأصلي لأرسطو ، أو بتفسير

(١) Douglas M. Dunlop : « The manuscript Taimur Pasha 290 Akhlâq and the summa Alexandrinorum », in **Arabica**, t. XXI, fasc. 3 (octobre 1974), pp. 260-263.

فرفوريوس . ثم إن قوله إنه في اثنتي عشرة مقالة يزيد الأمر غموضاً كما قلنا منذ قليل .

ومن ناحية أخرى لم يرد ذكر اسم المترجم في مخطوطنا الذي ننشره ها هنا .

لكن تأمل الترجمة العربية من حيث قوتها وفصاحة عبارتها العربية — يقطع بأن المترجم لا بد أن يكون هو إسحق بن حنين . فهو نفس أسلوب ترجمة « في النفس » لأرسطو ، الذي نشرناه (القاهرة سنة ١٩٥٤) .

ولهذا نرى أنه ينبغي أن نفهم من الخبر الذي أورده ابن النديم أن اسحق بن حنين هو مترجم « نيقوماخيا » ، وأن الترجمة التي ننشرها ها هنا هي ترجمة اسحق بن حنين .

— ٩ —

نشرتنا هذه

وكما قلنا من قبل : عانينا مشقة بالغة في تحقيق نص هذه الترجمة العربية القديمة لكتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » أو « نيقوماخيا » لأرسطوطاليس بسبب سوء الحالة المادية للمخطوط الوحيد الباقي لنا حتى الآن من هذه الترجمة .

وقد اعتمدنا اعتماداً تامّاً على النص اليوناني لأصل الكتاب ، ولولاه لما استطعنا عمل شيء في هذا التحقيق :

١) فبفضله استطعنا قراءة المواضع المطموسة ، وتحقيق أسماء الأعلام اليونانية ، وترتيب أوراق المخطوط ؛

٢) وبفضله أكملنا المواضع المثقوبة ، والسطور الممحوّة ، والتفضيل بين القراءات الواردة في الصلب ، وتلك التي ترد أحياناً في الهامش ؛

٣) واستطعنا خصوصاً أن نكمل الترجمة التي ضاعت بما ضاع من أوراق

هذا المخطوط ، ويشمل هذا الضياع قرابة ١٤٪ من الكتاب الأصلي لأرسطو .

وبهذا قدّمنا ترجمة كاملة لكتاب « الأخلاق إلى نيقومـــاخوس » لأرسطوطاليس ، زودناها إلى جانب ذلك بالتعليقات والشروح والمقارنات الفيلولوجية ابتغاء الايضاح والتدليل على أهمية هذه الترجمة العربية القديمة ، كما زودناها بترقيم نشرة بكر Bekker المعتمدة أساساً في الترقيم .

وهكذا بذلنا غاية ما نستطيع في تحقيق هذه الترجمة وإكمالها ، بقدر ما سمح به وجود مخطوط وحيد حالته المادية في غاية السوء ، وإلى أن تسمح المفاجآت في دنيا المخطوطات العربية بالعثور على مخطوط آخر يكون أحسن حالاً من مخطوطنا هناك .

عبد الرحمن بدوي

باريس في صيف سنة ١٩٧٥

مراجع عن

كتب الأخلاق لأرسطو

ـ أ ـ

١) نشرات نص « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وترجماته وشروحه الحديثة

1. Aristotelis **Ethica Nicomachea.** Recognovit F. Susemihl, Teubner, 1880.
2. ——— recogn. I. Bywater. Oxford, 1890 (Bibl. Oxon.).
3. ——— recogn. O. Apelt. Teubner, 1902.
4. ——— Text and commentary, by Alex. Grant. 2 vols, London, 4 1885.
5. ——— Commentary, by J. A. Stewart, 2 vols., Oxford, 1892.
6. ——— Text and Commentary, by J. Burnet, London, 1900.
7. Book V, text, transl. and Commentary, by H. Jackson, Cambridge 1879.
8. ——— Book VI, text, transl. and Commentary, by Greenwood. Cambridge 1909.
9. ——— Livre X, texte et commentaire, par G. Rodier, Paris 1897.

10. ——— Livrés I et II, traduction et commentaire, par J. Souilhé et G. Cruchon (**Archives de Phil.** vol. VII), 1929.

11. Aristote, **Le Plaisir.** (Ech. Nic. VII, 11-14, X 1-5). Introd., trad. et notes, par J. Festugière. Paris, Vrin, 1936.

12. ——— Text and transl. by H. Rackham (Loeb Cassical Library, n. 73), 2. ed. 1947, 1st. ed. 1926.

13. H. H. Joachim : **The Nicomacheam Ethics of Aristotle, Oxford**, 1951

14. Aristote : L'Ethique à Nicomaque. Traduction nouvelle, par J. Tricot. Paris, Vrin, 1959.

15. Aristote : **L'Ethique à Nicomaque** : Première édition :

    t. I, Introduction et traduction. Louvain, 1958.

    t. II, Commentaire. Louvain, 1959.

    2de édition en 4 vols. :

    t. I, 1 : Introduction, Louvain, 1970.

    t. I, 2 : traduction, Louvain, 1970.

    t. II 1 et 2 : Commentaire, Louvain, 1970.

16. Aristotles : Nikomachische Ethik. Uebersetzt von Fr. Dirlmeier, mit Kommentar. Berlin, 1956.

17. The **Nicomachean Ethics** of Aristotle. Translated with an introduction by Sir D. Ross. Oxford, 1925; (in World's Classics, 1954).

٢) نشرات نصوص « الأخلاق إلى أوديموس » و« الأخلاق الكبرى »

1. **Aristotelis quae feruntur Magna Moralia,** recogn. Fr. Susemihl. Teubner, Leipzig, 1883.

2. Aristotle : **Oeconomica and Magna Moralia** edited and transl. by G. C. Armstrong. (Loeb Classical Library, n. 287). London Cambridge (Mass.), 1935.

3. Aristoteles : **Magna Moralia,** übersetzt von Franz Dirlmeier, Berlin, 1958; 3. erneut durchges. Aufl., 1973 (480 p.).

4. **(Aristotelis Ethica Eudemia) Eudemi Rhodii Ethica.** Recogn. Fr. Susemihl. Leipzig, Teubner, 1884.

5. Aristotle : **Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices,** ed. and transl. by H. Rackham (Loeb Classical Library, n. 285), London and Cambridge (Mass.), 1935.

6. Aristoteles : **Eudemische Ethik.** Uebers. von Franz Dirlmeier. Berlin, 1957; 2. durchges. Aufl., 1969.

ب ـ الشروح القديمة

١ ـ الشروح اليونانية

1. Aspasius : **in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria.** Ed. G. Heylbut. Berlin, 1889 (Commentaria Aristotelis graeca, t. XIX, 1.)

2. Helliodore : **in Ethica Nicomachea Paraphrasis,** ed. G. Heylbut. Berlin, 1889 (Com. Arist. Gr., t. XIX, 2).

3. Eustrate, Michel & Anonyme : **in Ethica Nicomachea Commentaria.** Ed. G. Heylbut, Berlin, 1892 (Com. Arist. Gr., t. XX)

4. Michel d'Ephèse : **in Ethic.** V (Suppl. vol. XX), ed. M. Hayduck. Berlin, 1901. (Com. Arist. Gr., t. XXII, 3).

5. **The Greek Commentaries on the Nicomacheam Ethics of Aristotle in the Latin translation of R. Grosseteste.** Vol. I. Eustratius on Book I and the anonymous scholia on Books II, III, IV. Critical edition with an introductory study, by H.P.F. Merchen. Leiden, Brill, 1973 (XII + 372 p.).

٢ ـ الشروح اللاتينية

1. Saint Thomas d'Aquin, in **Opera Omnia,** t. XXI, édition dite de Parme, ou la Piaba, 25 vol. 1862 - 1873; ou in éd. S. Fretté et P. Maré, t. XXIII, éd. en 34 vol. Paris 1871 - 1880.

   ou séparement : a) **Commentarium in X libros Ethica Nicomacheae,** ed. A.M. Pirotta, Torino, 1934.

b) **In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio,** ed. R. M. Spiazzi. Torino e Roma, 1949.

2. Sylvester Maurus : **Aristotelis Opera quae extant ommia brevi paraphrasi, ac litterae perpetuo inhaerente explanatione illustrata a P.S.M.,** 6 vol., Roma, 1668. Réédité par F. Ehrle, B. Felchlin et F. Beringer, Paris, 1885 - 1887, 4 vols. Le commentaire de **l'Ethique àNicomaque** occupe les p. 1 à 296 du tome II; celui des **Magna Moralia,** les p. 297 à 376; et celui de l'**Ethique à Eudeme,** les p. 377 à 485.

كتاب أرسطو في الأخلاق

وهو المسمى نيقوماخيا

[١٠٩٤ أ] الخ : ارقام نشرة بكر Bekker اليونانية لنص أرسطو .

[ ] زيادة في المخطوط نقترح حذفها .

< > زيادة نقترحها للإيضاح أو الإكمال .

ص = مخطوط جامع القرويين بفاس

بسم الله الرحمن الرحيم   صلى الله على محمّد وعلى آله وسلّم تسليماً

المقالة الأولى من كتاب أرسطو

في الأخلاق

١

< الخير والفعل الانساني . مراتب الخيرات >

[١٠٩٤ أ]

قال :

إن كل صناعة وكل مذهب [١] ، وكذلك كل فعل واختيار فقد يعلم أنه إنما نتشوق به خيراً ما . ولذلك أجاد من حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه الكل .

وقد يظهر أن بين الغايات [٢] المقصودة اختلافاً ، وذلك أن منها ما هي الأفعال أنفسها ، ومنها ما هي المفعولات الحادثة عن تلك الأفعال . والأشياء التي لها غايات ما سوى الأفعال ، فالمفعولات فيها أفضل من الأفعال .

---

(١) مذهب μεΦοδοσ = البحث النظري في مقابل τεχνη أي العمل أو الصناعة أو العلم العملي . راجع نظير هذا في « الأخلاق الكبير » م ١ ف ١ ص ١١٨٢ أ ٣٢ – ١١٨٢ ب ٢ ؛ « الأخلاق إلى اوديموس » ، م ١ ف ١ ص ١٢١٤ أ ٨ – ١٤ .

(٢) أي التي تقصدها الصناعات والعلوم .

وإذا كانت الأفعال والصناعات والعلوم كثيرة ، صارت الغايات كثيرة : وذلك أن غاية صناعة الطب : الصحّة ، وغاية صناعة عمل السفن : السفينة ، وغاية تدبير الحرب : الغلبة ، وغاية تدبير المنزل : الثروة .

وقد يوجد في هذه الصناعات وأمثالها صناعات تحت صناعة واحدة (بمنزلة ما أن صناعة عمل اللُّجم [١] وسائر الصناعات التي تعمل آلات الفروسية تحت صناعة الفروسية ؛ وصناعة الفروسية وكل فعل من أفعال الحرب تحت تدبير الحرب) وعلى هذا النحو قد توجد صناعات تحت صناعات أخر غيرها ، وفي جميعها فإن غايات الصناعات الرئيسية [٢] لأفضل شأنا من غايات الصناعات التي تحتها كلها < * لأن هذه إنما تطلب من أجل الغايات الأولى . وفضلاً عن ذلك فلا يهم أن تكون الأفعال نفسها هي غايات الأفعال ، أو أن يكون ثمّ شيء آخر بخلاف هذه الأفعال ، كما هي الحال بالنسبة إلى العلوم التي تحدثنا عنها .

فإن كانت لأفعالنا غاية نرجوها لذاتها ، بينما نرجو الآخر بسببها ، وإذا كنا لا نختار شيئا من أجل آخر وهكذا إلى غير نهاية (وإلاّ لسرنا هكذا إلى غير نهاية ، ولهذا تصير الرغبة عبثاً لا طائل تحته) ، فمن الواضح أن تلك الغاية لا يمكن أن تكون سوى الخير ، الخير الأسمى . أفليس من الحق إذن أنه بالنسبة إلى السلوك في الحياة فإن معرفة هذا الخير ذات أهمية كبيرة ، وأننا ، مثلنا مثل الضاربين بالقوس وأمامهم هدف تحت أعينهم ، نصبح هكذا قادرين على أن نصيب الهدف المناسب بسهولة ؟ فان كان الأمر هكذا ، فيجب أن نحاول أن نحدد > * [١٣] الغاية على طريق الرسم والتمثيل ، ووَصْف

---

* ... * تمزق ونقص في صفحة المخطوط ، فأكملناه عن الأصل اليوناني .

(١) جمع لجام (للفرَس) .

(٢) يميز أرسطو بين الصناعات الرئيسية architectoniques والصناعات الفرعية في « السماع الطبيعي » م ٢ ف ٢ ص ١٩٤ أ ٣٦ ، وفي « ما بعد الطبيعة » مقالة الألفا الكبرى ف ١ ص ٩٨١ أ ٣٠ وما يتلوها ، ومقالة الدلتا ف ١ ص ١٠١٣ أ ١٤ .

ما هي ، ولأيّ العلوم أو الصناعات هي . وقد يُظن أنها لأحق وأصوب الصناعات وأوْلاها بالرئاسة . وقد يظهر أن الصناعة التي هي بهذه الحال هي صناعة تدبير المدن ، فإن هذه الصناعة[١] هي التي تقدّر أيّ الصناعات والعلوم ينبغي أن تكون في المدن ، وأي الصناعات والعلوم [١٠٩٤ ب] ينبغي لكل < طبقة من أهل المدينة > تعلمها ، وإلى أي غاية ينبغي أن يبلغ المتعلم منها. وقد نرى أيضا < أسمى >[٢] الصناعات وأشرفها موضوعة تحت هذه : مثل صناعة الحرب ، وتدبير المنزل ، وصناعة الخطابة . فإن كانت هذه الصناعة[٣] تستعمل العلوم العلمية وتضع تبيين ما ينبغي أن يعمل ، وما ينبغي أن يجتنب ، صارت غايتها تحتوي على غايات سائر الصناعات الأخر ، فيجب لذلك أن تكون غايتها هي الخير الذي يخصّ الإنسان . وذلك أنه وإن كان الخير لإنسان واحد وللمدينة واحداً بعينه ، فقد يظهر أن الخير للمدينة أعظم وأكمل ، وأن تناوله وحفظه ألا يزول قد يستحبّ للواحد فقط ، إلا أنه للأمة والمدن أفضل وأشرف . فإلى هذه الأشياء يُقْصَد بهذا الطريق الذي نحن عليه ، وهو طريق تدبير المدن .

وقد يكتفي بما نقوله فيه إن نحن شرحناه بحسب ما يمكن في المادة الموضوعة له . فإنه ليس ينبغي أن نطلب الاستقصاء في جميع الأقاويل على مثالٍ واحد ، كما أنه لا ينبغي أيضاً أن نقدمه في جميع الأشياء التي تعمل عملاً . والأمور الجميلة والتي تنسب إلى العدل والتي < تبحث فيها[٤] > صناعة تدبير المدن يبلغ ما فيها من الاختلاف < وبقدر الرأي ، حتى[٤] > إنها إنما هي بالشريعة فقط وليست بالطبع . وقد وقع مثل هذا < الاختلاف[٤] > في الخيرات ، من قبَل أنه قد يعرض لكثير من الناس منها ضرر ؛ وقد تلف كثير من

---

(١) ص : الصناعات .

(٢) ثقب في الصفحة .

(٣) أي صناعة تدبير البدن = علم السياسة .

(٤) سواد يغشيّ على الكلمات في المخطوط (أو المصوّر الذي نستعمله أساساً لهذه النشرة) .

الناس بسبب الغنى ، وآخرون بسبب الشجاعة . فبودّنا إذا تكلمنا في أمثال هذه الأشياء وما هذه حاله أن نبين الحق على طريق الإجمال والتمثيل . وإذا تكلمنا في الأشياء [١٤] التي إنما تكون في أكثر الأمر وفيما هذه حاله أن تكون < مقدماته > [١] فيها على هذه الحال . وعلى هذا المثال بعينه ينبغي أن نقبل كل شيء مما مثل كلامنا فيه ، فإن من شأن الأديب أن يكون مبلغ طلبه للاستقصاء < في كل [١] > واحد من أجناس الأمور المطلوبة بحسب ما تحتمله طبيعة ذلك الأمر المطلوب ، لأنه سواء إن قبلت من صاحب التعاليم كلاما < محتملاً ، ومن [٢] > الخطيب برهاناً * .

وكل واحد من الناس إنما يجيد الحكم على < الأشياء التي يعل [٢] > مها ، وفي هذه الأشياء يوجد حاكماً عادلاً [٣] . فالحاكم الحاذق في كل واحد من الأشياء هو الأديب في ذلك الشيء ، [١٠٩٥ أ] والحاكم الحاذق على الإطلاق هو الأديب في كل شيء . ولذلك لا يليق تعلم تدبير المدن بالحدث ، لأن الحدث غير خبير بالأفعال التي تجري في السيرة . وكلامنا ها هنا إنما هو من هذه الأفعال وفي هذه الأفعال . ولأنه أيضاً تابعٌ لما تدعوه نفسه إليه من الشهوات ، صار استماعه لكلا منا باطلاً لا منفعة فيه ، لأن غايتنا فيما نتكلم فيه ها هنا ليست علماً ، بل فعلاً . ولا فرق بين أن يكون حدث السنّ ، أو حدث الخلق ، لأن النقص ليس إنما يليق به من قِبَل الزمان ، لكن من قِبَل أن عيشته وجميع ما يطلبه فيه إنما يقصد به قصد ما تدعو إليه الشهوة . وذلك أن أمثال هؤلاء لا ينتفعون بالمعرفة ، كما لا ينتفع بها الذين لا يغبطون

---

(١) غير ظاهر في المخطوط .

(٢) ثقب في الصفحة في المخطوط .

(٣) ص : حاكم عادل .

* راجع « الخطابة » م ١ ف ١ ص ١٣٥٥ ب ١٠ ؛ « الأخلاق إلى أوديموس » م ١ ف ٦ ص ١٢١٦ ب ٣٥ — ١٢١٧ أ ١٠ . ونجد أمثال هذه الآراء لدى أفلاطون في محاورة « تيتاتوس » ١٦٢ هـ .

أنفسهم عن اللذات . فأمّا الذين يشتهون ويفعلون على حسب ما يوجبه الفكر والرأي ، فإن العلم بهذه الأشياء نافعٌ لهم جداً .

فهذا مبلغ ما كان ينبغي أن نصور به كلامنا في المتعلم لهذه الصناعة : كيف ينبغي أن يكون ، وما الغرض الذي قصدناه فيها .

٢

< السعادة : اختلاف الآراء في تعريفها . — المنهج الواجب اتباعه >

فنقول : إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوق خيراً ما — فما الخير الذي نقول إن تدبير المدن يتشوقه ويقصد قصده ، وهذا الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل ؟ فنقول إنه يكاد أن يكون اكثر الناس قد اجمعوا عليه بالاسم ، وذلك ان الكثير من الناس والحذاق منهم يسمونه **السعادة** ويرون ان حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة . واختلفوا في حد السعادة : ما هو ؟ وليس يحدها كثير من الناس بمثل ما يحدّها بها الحكماء . وذلك أن بعض الناس قال : إنها شيء من الأمور الظاهرة البيّنة ، مثل اللذة أو الغنى أو الكرامة . وقوم دون قومٍ وصفوها بشيء دون شيء . وكثيراً ما يصفها الواحد من الناس ، بعينه ، بأشياء مختلفة : فإذا مرض < قال إنها الصحة > [1] ، وإذا اقتصد قال إنّها الغِنى ؛ وإذا وقفوا على جهلهم بها تعجبوا من قول من < يقول فيـ > ـها قولاً أعظم مما فهموه منها . وقد ظن قوم أن ها هنا خيراً ما آخر موجوداً بذاته سوى هذه الخيرات الكثيرة وهو سبب لهذه كلها في أن تكون خيرات . وخليق أن يكون البحث عن جميع هذه الآراء فيه عناء وباطلاً ، لأنه قد يكتفي بالبحث عن أشهرها أو ما يظهر منها أن فيه حجة .

ولا ينبغي أن يذهب علينا أن من بين الأقاويل التي تجري من المبادىء

---

(١) بياض في المخطوط بسبب ورقة ملصقة ، فأكملناه بحسب اليوناني كما سنفعل دائماً في هذا التحقيق .

وبين الأقاويل التي تؤدي إلى المبادىء فرقاً . ونعم ما شك أفلاطون في هذا فطلب أن يعلم هل الطريق الذي يجري إلى المبادىء كالطريق من المبادىء مثل الافاضة إلى آخر الميدان ، أم بعكس ذلك ، وذلك أنه ينبغي أن نبتدىء من الأشياء البيّنة ، وذلك أن الأشياء منها ما هي بيّنة عندنا ، ومنها ما هي بيّنة على الإطلاق . وخليق أن يكون إنما ينبغي أن نبتدىء من الأشياء البيّنة عندنا . ولذا ينبغي لمن أراد أن يتعلم الأمور الجميلة والعادلة ، وبالجملة أمور تدبير المدن [١] تعلماً كافياً — أن تكون أخلاقه قد جرَتْ على ما ينبغي ، فإن ابتداء العلم بالشيء هو العلم « بأنه » [٢] ، فإن اكتفى بهذا لم يحتج إلى العلم بـ « لم » هو . ومن كان بهذه الحال فمعه المبادىء ، أو يتناولها بسهولة ؛ ومن لم تكن معه واحدة من هاتين الخصلتين [٣] ، فاننا نحيله إلى قول اسيودوس [٤] الشاعر حيث يقول :

أما هذا فأفضل الناس في جميع الحالات

---

(١) تدبير المدن = السياسة politique

(٢) يفرق أرسطو بين معرفة « الأن » ὅτι (أي الواقعة المحض) وبين معرفة « اللم » διότι (أي التفسير بالعلّة) — راجع « التحليلات الأولى » م ٢ ف ٢ ص ٥٣ ب ٩ ؛ « التحليلات الثانية » م ١ ف ١٣ كله ؛ « ما بعد الطبيعة » مقالة الألفا الكبرى م ١ ص ٩٨١ أ ٢٩ . — وغرض أرسطو ها هنا أن يقول إنه لما كانت السياسة والأخلاق تهدفان إلى الفعل أكثر من المعرفة ، فإن معرفة « اللم » قليلة الأهمية فيهما .

(٣) وهما الامتلاك الضمني للمبادىء ، وإمكان تحصيلها بالتعلم من الآخرين .

(٤) في الترجمة ايجاز ، وحقها أن تكون :

أفضل الناس من يفكر في كل الأشياء من تلقاء نفسه
وعاقل أيضاً من يعمل بالنصائح الجيدة التي تُسْدَى إليه
أما من لا يستطيع التفكير من تلقاء نفسه ولا أن يتلقى
في قلبه دروس الآخرين وهو يستمع إليها فإنه رجل لا خير فيه .

وهذه الأبيات وردت في « الأعمال والأيام » لهسيودس ، الأشعار رقم ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

وأما ذاك فمن الشرار

فأما من لم يفهم من تلقاء نفسه ما يجب ولم يقبل من غيره

وبَعُدَ قلبه ، فهو الرجل العطب

٣

< النظريات الشائعة عن طبيعة السعادة :

اللذة ، الشرف ، الغنى >

ونحن نغدو إلى الأول من حيث ما تركناه (١) .

][(ص ٤] * قال المترجم : هذا ما ذكره أرسطو من شعر اسيودوس . وهو على خلاف ما نجده في كتاب الرجل ، ولعل أرسطو اختصر القول ، ونحن نثبته هنا كما قاله الشاعر :

أما أفضل الناس في جميع الحالات فهو مَنْ فهم جميع ما يجب عليه من تلقاء نفسه

والسّديد من لم يبلغ ذلك ، لكنه يقبل قول غيره إذا كان مصيباً

والرجل < المعطوب هو ا (٢) > لذي لا يفهم من تلقاء نفسه ما يجب عليه

ولا يقبله من غيره و < لا يعمل (٢) > به *][

فنقول (٣) : يشبه أن يكون الناس في ظنهم بأن الخير والسعادة إنما هما من

---

(١) أي في ف ٢ ص ١٠٩٥ أ س ٣٠ .

* هذا التعليق مهم جداً ، لأنه يبيّن مدى سعة اطلاع المترجمين العرب على الأدب اليوناني ، ويكشف عن روح نقدية نادرة .

(٢) بياض في المخطوط .

(٣) استئناف نص أرسطو بعد انتهاء تعليقة المترجم .

السِّيَر – لم يخرجوا عن الصواب . أما العامّة منهم والجفاة فقالوا إن الخير والسعادة هما اللذة ، ولذلك يؤثرون سيرة المتمتع باللذات . وذلك أن السِّيَر المستولية الغالبة ثلاث : السيرة [1] التي ذكرنا الآن ، وسيرة صاحب تدبير المنزل ، والثالثة سيرة صاحب النظر . فالعامة تراهم قد قربوا جزءا من السير واختاروا سيرة البهائم . وإنما صاروا يذكرون من قِبَل أن كثيرا مِمّن تقلد أمور السلطان يتشبهون بسيرة < سر > [2] دانابلس في التمتع باللذات .
– فأما الحسنو المذاهب وأصحاب الأفعال الجميلة فيقولون إن الخير والسعادة هما الكرامة : يرون أن الكرامة تكان أن تكون غاية ، وتكاد أن تكون الكرامة هي غاية سيرة صاحب تدبير المدن . وقد يُرى أن هذه الغاية أخسّ من المطلوب ، وذلك أنه قد يظن أن الكرامة بأن تكون في المُكْرَم أولى من أن تكون في المكرِم . فأما الخير فيرى أنه خاصٌ للذي هو له ، ويعسر انتزاعه منه ، لأنهم إنما يطلبون الكرامة ليتقرر عندهم أنهم خيار ، وذلك أنهم يطلبون الكرامة من العقلاء ومن نعرفهم بالفضيلة . وبيّنٌ أن مذهب هؤلاء أن الفضيلة أجود . ولعلّ ظاناً يظن أن الفضيلة أولى بأن تكون غاية السيرة المدنية . وقد يظهر أن الفضيلة أيضاً لا تكتمل لهؤلاء لأن الأمر لو كان كذلك لما اختار أحدٌ أن ينام ، وذلك أنا نعلم أنه قد [٥] يمكن أن ينام الإنسان ومعه الفضيلة ، ويمكن أن يبطل دهره كله ويمكن أن يشقى ويخيب في أعظم أموره .
ومن كان بهذه الحال فليس من أحدٍ يقول إنه سعيد ، إلا أن يكون يريد حفظ أصل قد وضعه واعتقادٍ ينصره . ففيما قلناه من هذه الاشياء كفاية ؛ وقد تكلمنا فيها كلاماً كافياً في الأقاويل الذائعة [3] .

---

(١) ص : السير .

(٢) سرداناپلس Sardanapale

وقارن : « الاخلاق إلى أوديموس » م ١ ف ٥ ص ١٢١٦ أ ١٦ وما يليه .

(٣) εν τοισ εγκυκλιοισ ويقصد بها – في أرجح التفسيرات – الكتب التي قصد بها أرسطو عامة الناس ، أو الكتب المنتشرة عند الجمهور خارج مدرسة أرسطو. =

والسيرة < الثالثة هي [١] > سيرة أهل النظر ، وسنبحث فيها فيما يأتي بعد من الكلام .

وأما < سيرة [١] التجارة > والغنى فتبيّن أنه ليس هو الخير المطلوب ، لأنه شيء نافع جداً وإنما يطلب لغيره ، ولذلك صارت الأشياء التي قيلت قبلُ أولى بأن يظن أنها غايات .

٤

< نقد نظرية أفلاطون في صورة الخير >

فينبغي لنا أن ندع هذا . فأما الخير الكلي [٢] فيشبه أن يكون أجود إن بُحِث عنه ونُظِر كيف يقال ، وإن كان البحث عن ذلك مما يصعب علينا ، لأن قوماً أصدقاء [٣] لنا أدخلوا الصور واعتقدوها . إلاّ أنّا نرى أن من الأجود أن نتحفظ بالحق وأن نبذل في نصرته خاصّ أشيائنا إذا احتجنا إلى ذلك — هذا لو لم نكن نميل إلى الفلسفة . فكيف ونحن نؤثرها ونقرّ بها ! وذلك أنّا إذا كان لنا صديقان قد اختلفا ، أحدهما الحق ، فالواجب إيثار الحق .

والذين أتونا بهذا الرأي لم يجعلوا في الأمور التي قالوا إنّ منها المتقدم والمتأخر — صوراً ، ولذلك لم يجعلوا للأعداد صوراً [٤] . والخير قد يقال

= راجع نشرة رُص « لما بعد الطبيعة » ج٢ ص ٤٠٨ — ٤١٠ ؛ و« أرسطو » تأليف ڤرنرييجر ص ٢٤٦ وما يتلوها من الترجمة الانجليزية .

(١) خرم في المخطوط .

(٢) أي صورة الخير كما تصورها أفلاطون .

(٣) أصدقاء لنا : أي تلاميذ أفلاطون . ويستدل من هذا الموضع على أن أرسطو حين كان يكتب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » كان لا يزال يعد نفسه أفلاطونيا .

(٤) هنا يثور الخلاف بين الشراح حول هذه الأعداد التي بينها يوجد متقدم ومتأخر والتي أنكر أفلاطون أن لها صوراً — هل هي الأعداد الرياضية أو هي الأعداد المثالية والأولى=

على أنحاء : في الذات ، وفي الكيف ، وفي المضاف . والذات والجوهر أقدم بالطبع من المضاف ، فإن المضاف يشبه الفرع والشيء العارض للذات . فليس لهذه إذاً صورة ما عامية .

وأيضاً لما كان الخير يقال على حسب الأنحاء التي يقال بها الموجود : وذلك أنه قد يقال في الذات كما يقال : الله والعقل ، ويقال في الكيف مثل الفضائل ، ويقال في الكم مثل العدل ، ويقال في المضاف مثل النافع ، ويقال في الزمان مثل [٦] الوقت الموافق ، ويقال في المكان مثل الوطن وأشياء < أخرى مماثلة > ، فبيّن أنها ليس لها خير واحد مشتركاً كلياً ، لأنه لو كان واحداً لما كان يقال في جميع المقولات ، لكن كان يقال في واحدة منها فقط .

وأيضاً فإن علم ما في صورة واحدة علمٌ واحد . فلو كانت الخيرات كلها لها صورة واحدة ، لكان لجميع الخيرات علم واحد . وليس الأمر كذ < لك ، بل إن [1] > تحت مقولة واحدة من الخيرات علوماً كثيرة ، مثال ذلك الوقت < الموافق > [1] العلم به في الحرب لتدبير الحرب ، والعلم به في المرض للطب ، والعلم بالمعتدل أما للغذاء فللطب ، وأما للتعب فلعلم الرياضة .

ولسائل أن يسأل فيقول : لم يقولون [2] في الخير إنه جزئي ؟ إذ كان حدّ صورة الانسان وحد الإنسان الجزئي واحداً بعينه [١٠٩٦ ب] ، لأنه لا فرق بينهما في أنهما إنسان . وإذا كان هذا هكذا ، فلا فرق بين خير وخير

= متجانسة وقابلة للتركيب بعضها مع بعض. بينما الثانية متمايزة من حيث الكيف وبالتالي لا تقبل التركيب بعضها مع بعض . ومن أنصار الرأي الاول ترندلنبورج وروبان(راجع كتابه « أرسطو » ص ٦١٩ وما يليها) ، ومن أنصار الرأي الثاني القائل بأن المقصود هو الأعداد المثالية تسلر .

(١) خرم في المخطوط .

(٢) أي الأفلاطونيون .

في أنهما خير ؛ ولا يكون خير أكثر من خير من جهة ما هو أزليّ ، إذ كان البياض الطويل المدة ليس بأشدّ بياضاً من القصير المدة . ويشبه أن يكون ما قاله فوثاغورش في هذا أكثر إقناعاً ، لوضعهم الواحد في حيّز الخيرات ، وأرى أن [1] أسفوسفس قد أتبعهم في ذلك . لكن النظر في هذه الأشياء يجري في كلام آخر .

فأما ما ذكرناه فقد يُخيَّل أن فيه شكاً ما ، من قِبَل أن كلامنا كان في كل خير وأن الخيرات المطلوبة والمحبوبة لذاتها تقال تحت نوعٍ واحد ، وأن الفاعلة لهذه والحافظة لها بضربٍ من الضروب أو الرافعة لأضرارها يقال لها خيرات من أجل هذه ، وعلى جهة أخرى غيرها . فبيّنٌ أن الخيرات تقال على ضربين : فمنها ما هي خيرات بذاتها ، ومنها ما هي خيرات من أجل هذه ، فإنه قد فصلنا[2] الخيرات بذاتها من الخيرات النافعة. فلنبحث عنها هل تقال في صورة واحدة ، أم لا . فنقول إنه ليس يعتقد أحدٌ أن خيرات <هي> بذاتها إلاّ التي تطلب على حدتها إذا انفردت ، بمنزلة الفهم والبصر وبعض اللذات والكرامات — وذلك أن هذه الأشياء وإن كنا إنما نطلبها لشيء آخر غيرها فإن [٧ آ] الانسان على حال قد يصفها على أنها من الخيرات التي هي خيرات بذاتها ، أو لا يكون يضع شيئاً آخر خيراً سوى الصور ، فيصير النوع لذلك باطلاً . فإن كانت هذه الخيرات هي الخيرات بذاتها ، فيجب أن نرى حدّ الخير فيها كلها واحداً بعينه ، كحدّ البياض الذي هو واحد في الثلج والاسفيداج . فأما الكرامة والفهم واللذة فحدودها متغايرة < وهي

---

(١) = Spensippe ، ابن أخت أفلاطون ، وهو الذي خلفه على رئاسة الأكاديمية . وقد جمع شذرات أقواله P. Lang : de Speusippi Acad. Scriptis, acceddunt fragmenta. Bonn, 1911.

وقد اتجه في تأويله لمذهب خاله اتجاهاً قريباً من الفيثاغورية .

(٢) في الصلب : لخصنا . والتصحيح في الهامش . وربما كان التصحيح الأقرب : خلصنا — والمعنى واحد .

متمايزة من [١] > حيث هي خيرات . فليس إذاً الخيرات شيئاً مشتركاً ذا صورة واحدة .

فكيف < نسميها > [١] مشتركة في الاسم ؛ إذ ليست تشبه المشتركة في الاسم من جهة الاتفاق ، لكن أخلق بها أن تكون من المشتركة في الاسم من طريق أنها من شيء واحد ، أو من طريق أنها تأتي بكل ما تفعله إلى شيء واحد . والأولى بها أن تكون على طريق المشاكلة [٢] ، بمنزلة ما أن الفعل في النفس كقياس البصر في البدن ، وبمنزلة أشياء أخر في أشياء غيرها . ولكنه ينبغي لنا ألا نلقي ذكر هذه الأشياء في هذا الموضع ، فإن استقصاء البحث عنها بصنفٍ آخر ، غير هذا الصنف من الفلسفة ، أخصّ وأولى . وكذلك الكلام في الصورةً . وذلك أنه إن كان الخير العام المشترك شيئاً واحداً مفارقاً على حدته ، فمن البيّن أنه ليس شيئاً يمكن أن يفعله أو يقتنيه إنسانٌ من الناس . ونحن فإنما نطلب في هذا الموضع الخير الذي بهذه الحال ، أعني الذي يفعل ويقتني . ولعل ظانّاً يظن أن الأجود يكون تعرّف ذلك الخير فيما كان من الخيرات يُفْعَل ويقتنى ، ويكون بمنزلة المثال الذي اذا كان معنا كانت الخيرات التي لنا أكثر معرفة . وإذا علمناه أصبنا هذه الخيرات . فنقول : يظهر أن في هذا الكلام بعض الاقناع ، ولكن يشبه أن يكون بخلاف ما عليه العلوم ، وذلك أنها بأجمعها تشتاق وتقصد قصد خير < وتسعى [٣] > إلى استتمام ما ينقصها ، ثم يقع العلم به . هذا ولا عذر لجميع الصنّاع أن يجهلوا ما له من المعونة في صناعتهم هذا المقدار ولا يطلبونه . ولا يسلم أيضاً بماذا ينتفع الحائك والنجار في صناعته إذا عَلِم الخير نفسه ، ولا كيف يكون الطبيب يطبّ ويدبر [٨] البشر أقوم تدبير إذا نظر إلى صورة الصناعة . ولكننا

---

(١) خرم في المخطوط .

(٢) المشاكلة analogie .

(٣) غير واضح في المخطوط .

نعلم أن الطبيب ليس ينظر في الصحّة من هذا الوجه ، لكنه إنما ينظر في صحة الإنسان ، بل إنما ينظر في صحّة إنسانٍ ما ، لأنه إنما يعالج الأشخاص .

٥

< طبيعة الخير : الغاية التامّة ، التي تكفي نفسها بنفسها >

فهذا مبلغ ما ينبغي أن نقوله في هذه الأشياء . — وينبغي أن نعود من الرأس إلى الكلام في الخير المطلوب ، وذكر ما هو ، فنقول < إن الخير في كل واحد [1] > من الأفعال والصناعات غـيره في الآخر ، وذلك أن الخير < يكون [1] > في الطب غيره في تدبير الحرب ؛ وكذلك الأمر في سائر الصناعات الباقية . فما يُرى الخير في كل واحدٍ من الصناعات به أقول إنه الشيء الذي من أجله تفعل الصّناعة سائر ما تفعله وهو : في الطب : الصحة ، وفي تدبير الحرب : الظفر ، وفي صناعة البناء : البيت . وهو في كل واحد من الأشياء غيره في آخر ، وهو الغاية المقصودة في كل فعلٍ واختيار ، فإن جميع الناس إنما يفعلون كل ما يفعلونه بسبب الغاية المقصودة . فيجب من ذلك إن كان ها هنا شيء هو غاية لجميع الأشياء التي تفعل ، فهو الخير الذي ينبغي أن يُفْعَل . وإن كانت الغايات كثيرة ، فهي هذه .

فالكلام إذاً قد انتقل ورجع إلى معنى [2] واحد . — فينبغي أيضاً أن نلتمس إيضاح ذلك فنقول :

إنه إذا كان يظهر أن الغايات كثيرة ، وكنا إنما نؤثر بعضها بسبب شيءٍ آخر (مثل الثروة والمزمار وبالجملة الآلات كلها) ، فبيّنٌ أن ليس جميع

---

(١) خرم في المخطوط .

(٢) أي أن غاية كل فعل لا يمكن أن تكون إلا الخير والكمال — قارن م[1] ف[1] ص ١٠٩٤ أ ١٨ — ٢١ .

الغايات كاملة . وقد يظهر أن الأفضل هو شيء كامل. فيجب من ذلك إن كان ها هنا شيء واحد فقط كاملاً فهو الشيء المطلوب ، وإن كانت الأشياء الكاملة كثيرة فهو أكملها وأتمّها . ونحن نقول إن الشيء المطلوب لذاته ولكنه ليس المطلوب لغيره، والذي لا يُؤْثَر في وقت من الأوقات من أجل غيره ، أكمل من التي تؤثر لغيرها ، لا لنفسها . فالكامل بالجملة هو الذي يُؤْثَر لذاته أبدا ، ولا يُؤثر في وقت من الأوقات لغيره . وأولى الأشياء بهذه الصفة : السعادة . وذلك أن السعادة هي التي [٩] نُؤثرها لنفسها، ولا نطلبها في وقت من الأوقات لغيرها . فأما الكرامة واللذة والعقل وكل فضيلة فقد نؤثرها أيضاً لنفسها ، لأنّا قد نختار كل واحدٍ منها ، ونحن لا نقصد بها غيرها . وقد نؤثرها أيضاً للسعادة إذا ظننّا أنّا إنما نصِل إلى السعادة بتوسطها . فأما السعادة فليس من أحدٍ يؤثرها من أجل هذه ولا من < أجل شيء آخر > [1] غيرها أصلاً .

وبَيِّنٌ أن ذلك إنما لزم فيها من قِبَل أنها مكتفية < بنفسها > [1] وذلك أن الخير الكامل يظن أنه مكتف بنفسه . ولسنا نريد بالكفاية أن تكون سيرة الإنسان سيرة المتخلي والمنفرد وحده ، لكنه يكون مع أبوين وأولاد ونساء وأهل مدينة ، لأن **الإنسان مدنيّ بالطبع** . وينبغي أن نجعل لهذه الأشياء حدّاً ، لأنّا إذا أمعنّا في الأجداد والأولاد وأولاد الأولاد وأصدقاء الأصدقاء ، صرنا إلى ما لا نهاية له . ولكنا سنبحث عن هذا فيما بعد . ونضع أن الكفاية هي الشيء الذي إذا انفرد به الإنسان جعل سيرته مُؤْثَرة غير محتاجة إلى شيء. ونحن نرى أن ذلك هو السعادة ؛ ونرى أيضاً أنها آثر من جميع الأشياء ، وليس تعدّ مع الأشياء التي نعدّها معها . فمن البيّن أنها تعد مما هو دونها من الخيرات على أنها آثر منه ، وذلك أن الخيرات تتفاضل وأزيدها في الخير آثر من غيره ؛ وأعظم الخيرات آثرها أبداً . فقد ظهر أن السعادة شيء كامل مكتفٍ بنفسه غايةٌ للأشياء التي تفعل .

---

(١) غير واضح في المخطوط .

٦

< حدّ السعادة بحسب وظيفة الإنسان >

ولكن خليق أن يكون ما اتفق عليه القول بأن السعادة هي الشيء الأفضل ، والشيء الذي لا بد أن نظنه من أمرها أن نعلم ما هي . ولعلّ ذلك يصحّ لنا إن نحن حصّلنا : فعل الانسان ما هو ؟ وذلك أنه كما يظن أن الخير والجودة للزامر ولصانع التماثيل وغيرهما من جميع الصناع ، وبالجملة كل من له فعل ما أو يفعل إنما هو في فعله ، كذلك يُظن أن الإنسان إن كان له فعل من الأفعال ، فالخير إنما هو لفعل ذلك الفعل . أفترى للنجار والإسكاف أفعالاً وأعمالاً ، والانسان مطبوع [١٠] على البطالة ؟ أو كما أنّا نرى للعين وللبد وللرِّجْل < وبالجملة [١] > لكل عضوٍ من الأعضاء فعلاً ما ، كذلك واضح أن نضع أن للإنسان فعلاً ما < مثل > [٢] هذه كلها . فإن كان هذا الفعل موجوداً ، فما هو؟ فنقول إنه إن كان فعله هو أن ينمي ، فقد نرى أن النماء عامّ للإنسان والنبات . والشيء المطلوب ها هنا إنما هو الفعل الخاص بالإنسان . فينبغي إذاً < أن ندع [١] جانباً > القوة الغاذية والنامية . ويتبع هذه القوة قوة حسا < سة . ويظه [١] > ر من أمر هذه أيضاً أنها مشتركة للإنسان والفرس والثور ولكل حيوان . وقد بقي أن يكون ها هنا للجزء الناطق قوة فعالة . وهذا الجزء منه ما هو منقاد للنطق ، ومنه ما هو مفكر . وإذا كانت هذه القوة تقال على ضربين ، فينبغي أن يكون كلامنا في التي هي منها بالفعل، إذْ كانت أحقّ وأولى بالكلام فيها . فإن كان فعل الإنسان إنما هو فعل للنفس على ما يوجبه النطق ، أو غير معرّى من النطق ، وكنّا نقول إن فعل المقارب في الصناعة وفعل الفاضل فيها واحدٌ بالجنس ، بمنزلة فعل المقارب في ضرب العُود وفعل الفاضل فيه ، وكان الأمر بالجملة في جميع الصناعات يجري هذا المجرى فركبنا الفضيلة مع الفعل فنقول في الضارب المقارب إنه يضرب بالعود ،

---

(١) غير واضحة في المخطوط .

وفي الضارب الفاضل إنه يضرب ضرباً جيداً — فإنّا نضع أن فعل الإنسان سيرة ما ، وهذه السيرة فعلٌ للنفس مصحوب [١] بتمييز نطقي [١] وأن الانسان الفاضل هو مع هذا الفعل على ما يجب من الجودة ، وكل واحد من الأشياء إنما يجود فعله بحسب فضيلته . وإذا كان الأمر هكذا ، فالخير الّذي يخص الإنسان هو فعل للنفس على ما توجب الفضيلة . فإن كانت الفضائل كثيرة ، فهو فعل ما يوجبها أفضلها أو أكملها . وإنما يكون هذا الفعل في السيرة الكاملة ، لأن خطّافاً ما واحداً لا ينذر بالربيع ، ولا يوماً واحداً معتدل الهواء ينذر بذلك؛ كذلك أيضاً لا يجعل الانسانَ سعيداً يومٌ واحدٌ من حياته ولا زمان يسيرٌ منها .

٧

< مسائل في المنهج — معرفة المبادىء >

وعلى هذا [١١] الوجه ينبغي أن نلخص الخير . وخليق أن يكون ينبغي أن نرسمه أولاً ثم نحصّله بعد ذلك . وقد يظن أنه واجبٌ على كل أحد أن يقدم الصناعة بتلخيص الأمور الجميلة وتحصيلها ؛ والزمان إما أن يكونَ هو المُسْتَنْبِطُ لأمثال هذه الأشياء ، وإمّا أن يكون مساعداً [١] على ذلك . ولذلك صارت الصناعات تتزايد [٢] ، وذلك أنه واجب على كل أحد < من الناس [٣] > أن يزيد في صناعته إذا تهيّأ له ما ينقص من الصناعة ، وأن يحفظ < ما تهيأ > وصوله منها ، ولا ينبغي أن نطلب الاستقصاء في كل شيء نفعله على مثال واحد ، لكن يكون طلبنا له بحسب المادّة الموضوعة له وبالمقدار الذي يشاكل تلك الصناعة ، وذلك أن النجار والمهندس مختلفان في طلب الزاوية القائمة : فإن النجار إنما يطلبها بمقدار ما ينتفع بها في عمله ، وأما المهندس فيطلب أن

---

(١) غير واضحة في المخطوط.

(٢) أي تتقدّم .

(٣) خرم في المخطوط .

يعلم ما هي وأي الأشياء هي ، لأنه الناظر في حقيقتها . وعلى هذا المعنى ينبغي أن يعجل في سائر الأشياء لئلا يكثر علينا ما يفضل عن بعض الصناعة مما لا يجب أن نفعله . ولا ينبغي لنا أيضا أن نطلب السبب في كل شيء على مثال واحد . لكن قد يكتفى في بعض الأشياء أن يعلم أنه موجود كالحال في المبادىء ، فإنّ قولنا في الشيء إنه موجود هو مبدأ أول في المبادىء : فمنها ما يعلم بالاستقراء ، ومنها ما يعلم بالحسّ ، ومنها ما يعلم بالاعتبار والمزاولة ، ومنها ما يعرف بطرقٍ أخر . وينبغي أن نلتمس استعمال كل واحدٍ من المبادىء بحسب ما توجبه طبيعته ونجدّ في تحصيلها وتحديدها على ما يجب ، فإن منفعتها فيما يتلوها عظيمة . وقد يظن بمبدأ الشيء أنه أكثر من نصف جملته ، وأن كثيراً من الأشياء المطلوبة تبين وتظهر بظهور المبدأ .

٨

< تعريف السعادة عند أرسطو وتأييده بالآراء الشائعة >

فينبغي أن نبحث عنه ، ولا نقتصر على أن يكون بحثنا عنه من النتيجة والمقدمات فقط ، لكن بما يوصف به ، فإن الحق كلُّ شيء يوافقه ويشهد له ؛ وأما الكذب فسريع ما يخالفه ويباينه .

فإذا كانت الخيرات قد انقسمت على ثلاثة أضرب : فمنها ما يقال من خارج ،ومنها ما يقال [١٢] في النفس ، ومنها ما يقال في البدن — فإنا نقول إن < الأولى [١] > بأن تكون خيرات ما هو منها في النفس ، ونضع أن الأعمال < الروحية تعد من الخيرات التي > [١] في النفس ، فنِعْمَ ما وصف به الخير على حسب هذا الرأي < القديم [١] > الذي أجمع عليه المتفلسفة . وبالصواب قيل إن الغاية المقصودة < أفعال [١] > وأعمال ، وإن بهذه الجهة

---

(١) غير واضح في المخطوط.

تكون الغاية المقصودة إنما هي غاية < خيرات النفس [١] > ، لا غاية الخيرات التي من خارج . ومما يشهد لهذا القول ويوافقه < أن السعيد من نال [١] > من حسن السيرة وجميل الأفعال ، وذلك أن السعادة تكاد أن تكون قد وصفت بأنها حسن سيرةٍ وجميلُ أفعالٍ [٢] .

٩

< تابع الفصل السابق : اتفاق تعريف السعادة مع الآراء التي تقول إن السعادة هي الفضيلة ، أو اللذة ، أو الخيرات التي من خارج >

وقد يظهر أن جميع الأشياء المطلوبة في السعادة هي موجودة للسعيد ، فإن قوماً رأوا أن السعادة فضيلة ، < وقوماً رأوا أنها > فهم [٣] ؛ وقوم رأوا أنها حكمة ما ؛ وغيرهم رأوا أنها جميع هذه الأشياء ، أو بعضها : إمّا مع لذة ، وإمّا غير مُعَرّاة من اللذة ؛ وقوم آخرون ضمّوا إليها ، مع هذه الأشياء ، الإقبال . وبعض هذه الأشياء قد يقول به خَلْقٌ من القدماء ، وبعضها يقول به قليل من المشهورين من الناس . ولم يخطىء أحد منهم في جميع ما اعتقد من ذلك ، لكنهم أصابوا إمّا في شيء واحدٍ مما قالوه ، وإمّا في أكثره .

فمن قال منهم إن السعادة هي الفضيلة ، ومَنْ قال إنها فضيلةٌ ما : فقولهم متفق . فإن الفعل الذي يكون على ما توجبه الفضيلة هو الفضيلة . وخليق ألاّ يكون الفرق يسيراً بين الاعتقاد بأن الشيء الأفضل في القُنْية والملكة ، وبين الاعتقاد بأنه في الاستعمال والفعل ، لأن الملكة قد يمكن أن تكون

---

(١) خرم في المخطوط .

(٢) قارن ف^{٢} ص ١٠٩٥ أ ١٩ . ومن هذا التعريف يبدو أن السعادة هي وحسن السيرة أمرٌ واحد .

(٣) ص : فضيلة وفهم — وقد أكملناه بحسب اليوناني .

موجودة في الإنسان وهو لا يفعل خيراً أصلاً ، بمنزلة حال النائم أو غيره ممّن لا يتهيأ له الفعل بضرب من الضروب . فأما إذا وجد الشيء للإنسان بالفعل ، فليس يمكن ذلك له أصلاً ، لأنه في تلك الحال يفعل ضرورة ويجيد الفعل . وكما أن الجوائز ليس ينالها في الميدان [1] المهرة والجياد من المناضلين ، لكنْ المجاهدون منهم والباطشون والذين يغلبون ، كذلك الأفاضل والخيار من الناس في سيرتهم إنما هم الذين يفعلون أفعالهم <١٥ *> على الصواب والاستواء . وسيرة هؤلاء لذيذة بنفسها ، لأن الاستلذاذ من الأمور المنسوبة إلى النفس . وكل واحدٍ من الناس إنما يستلذ بالشيء الذي ينتسب إلى محبته ، مثال ذلك أن محب الخيلِ يلتذ بالخيل ، ومحب النظر إلى الأشياء يلتذ بالنظر ، وكذلك يجـ < ري [2] الأمر في > الأمور المنسوبة إلى العدل . وبالجملة : محب الفضائل يلتذ بالأمور الفاضلة . < وبينما [2] الأشياء > اللذيذة عند أكثر الناس تنافي الأشياء الجميلة من قِبَل أنها ليست لذيذة بالطبع ، والأشياء اللذيذة بالطبع هي لذيذة عند محبّي الجميل ، والأشياء الجميلة هي الأفعال التي تفعل بحسب ما توجبه الفضيلة — يجب أن تكون هذه الأفعال لذيذة عند محبّي الجميل بنفسها ، فلذلك ليست بهم حاجة في سيرتهم إلى زيادة على هذه اللذة ، إذ كانت لهم في نفس سيرتهم ؛ فإنه ليس يوجد مع ما ذكرنا إنسانٌ خيرٌ إلا وهو يُسَرّ بالأفعال الجميلة ، ولا يقول أحدٌ في انسان إنه عدل إلاّ فيمن يحب الأمور المنسوبة إلى العدل ، ولا يقول في انسان انه سخيٌّ إلاّ فيمن يحب الأفعال المنسوبة إلى السخاء . وكذلك تجري الأمور في سائر الفضائل . وإذا كان هذا هكذا ، فالأفعال التي تتم بحسب ما توجب الفضيلة لذيذة بنفسها ، وهي أيضاً مع ذلك حسب الفضيلة . وكل واحد من هذه الأفعال يكون بهذه الصفة خاصة إذا حكم عليها الفاضل حكماً صواباً ، وحكمه عليها

---

(١) في الألعاب الأولمبية .

* هنا وقع خلط في ترتيب أوراق المخطوط ، فجاءت ص ١٣ وحقها أن تكون ص٣ .

(٢) خرم في المخطوط .

يكون على ما وصفها . فبالسعادة إذن أفضل الأشياء وأجودها وألذها دون انفكاك عنها ولا تُمَيَّز هذه الأشياء وتُفْصَل كما ميزت في اللوح في ديلوس[١] فإنه كتب هكذا :

« أجود الأشياء أعدلها ، وأفضلها أصحُّها ،

وألذها أشهاها »

وذلك أن هذه الأشياء كلها قد توجد أيضاً في الفضيلة ، ونحن نقول إن السعادة إما أن تكون هذه كلها ، وإما واحدة منها وهي أفضلها .

على أنه قد يظهر أن السعادة محتاجة إلى الخيرات التي من خارج كما قلنا ، وذلك أنه من الممتنع ، أو مما لا يسهل ، أن نفعل الأمور الجميلة ما لم يكن له مَدَد من [١٦] خارج [٢] ذلك أن كثيراً من الأمور الجميلة قد نستعين على فعلها <١٠٩٩ ب > بأشياء هي هذه : أعني الحال والأصدقاء والأعوان على الحرب . وبعض الأشياء إذا أعوزت السعيد كدّرت سعادته : مثل جودة الحسب ، وانجاب الأولاد ، والجمال : فإنه ليس سعيداً من كان في غاية القبح والسماجة ، < أو من ليس جيد [٣] > الحسب ، أو من كان وحيداً ، أو لا ولد له . وخليق أن يكون أقل < سعادةً > من كان له أولاد شُرّار أو أصدقاء شرار ، أو كان له أولاد خيار أو أصدقاء خيار فماتوا . فيشبه أن يكون الأمر كما قلنا : إن السعيد يحتاج إلى مدد من خارج ، ولذلك صار قومٌ يجعلون السعادة وجودة البخت في مرتبة واحدة ، وآخرون يجعلون السعادة والفضيلة سواء .

---

(١) راجع نفس النص في « الأخلاق إلى أوديموس » م١ ف١ ص ١٢١٤ أ ٥ .

(٢) غير واضح في المخطوط .

(٣) خرم في المخطوط .

١٠

< تحصيل السعادة : لا يكون بالبخت ، بل هو نتيجة كمال >

ولهذا وقع الشك في أمر السعادة : هل هي شيء يتعلم ، أم يعتاد ، أم يستفاد بجهة أخرى ، أو أنها إنما تأتي الإنسان بحظ من الله ، أم بالبخت والاتفاق . إلا أنه إن كان ها هنا موهبة من الله للناس فخليق أن تكون السعادة موهبة منه < عليا [١] >، إن كانت أفضل الأمور < المعطاة [١] > إلى الناس . ولكن النظر في هذا الأمر أشبه به أن يترك < ها هنا [١] > . فقد تبين أنه إن لم تكن موهبة من الله ، بل كانت الفضيلة أو بعلم أو اكتساب ، فهي من الأمور التي في غاية الشرف والجلالة ، لأن غاية الغايات [١] وما يستفاد منها يرى أنه < أمر [٢] > الهي يغتبط الانسان به . وهو مبذولٌ لكثير من الناس لأنه قد يمكن أن يقتنيه بتعليم وعناية كل من ليس عيياً عن الفضيلة . فإن كان تحصيل السعادة بهذه الحال أفضل من كونها بالاتفاق والبخت ، فمن الواجب أن تكون بهذه الحال ، إذْ كانت الأمور التي تجري على الحال الطبيعية من شأنها أن تكون على أجود ما يمكن ، وكذلك تجري أمور الصناعة وكل سبب ، وخاصّة أفضل الصناعات . ومن < شدة [١] > الخطأ أن نترك < أجل [١] > الأمور وأشرفها للاتفاق وما يقع بالبخت .

وقد تبيّن أيضاً الأمر المطلوبُ : من القول الذي تقدم كما قد قلناه < من > أنها فعلٌ ما * < للنفس مطابق للفضيلة ، أعني أنها فعل من نوع خاص ، بينما بالنسبة إلى سائر الخيرات بعضها جزء لا يتجزأ من السعادة ، والبعض الآخر مجرد عوامل مساعدة ومفيدة بوصفها أدوات طبيعية . — وهذه الاعتبارات

---

(١) غير واضح في المخطوط .

(٢) مكانه ثلاث كلمات في المخطوط غير مقروءة .

* نقص كبير في المخطوط يمتد من ١٠٩٩ ب ٢٦ إلى ١١٠١ ب ٩ .

أيضاً لا يمكن إلاّ أن تتفق مع ما قلناه في البداية : لأننا بينّا أن غاية السياسة هي الغاية العليا ؛ وهذا العلم يجعل اهتمامه الرئيسي في جعل المواطنين كائنات ذوات صفة معينة ، أعني كائنات فاضلة وقادرة على القيام بأعمال نبيلة . وبحق لا نسمّي سعيداً : الثورَ ، ولا الفَرَس ، ولا أي حيوان آخر ، لأنه لا واحد منها قادر على [١١٠٠ أ] المشاركة في فعل من هذا القبيل . ولهذا السبب عينه فإن الطفل لا يمكن أن يكون سعيداً ، لأنه ليس قادراً بعدُ على القيام بمثل هذه الأعمال ، بسبب سِنّه ، والأطفال الذين يوصفون بأنهم سعداء ليسوا كذلك إلاّ من حيث الأمَل ، لأن السعادة ، كما قلنا ، تتطلب فضيلة كاملة وحياة تجري إلى غايتها . ذلك أن كثيراً من تقلبات الأحوال والحظوظ يطرأ خلال الحياة ، وقد يحدث لأسعد الناس أن يقع في أبشع الشقاء إبان شيخوخته ، كما تتحدث الاسطورة البطولية عن فرياموس :[(١)] فلو عانى إنسان ما عاناه من ألوان الشقاء وانتهى نهاية بائسة مثله لما نعته أحد بأنه سعيد .

١١

< السعادة والحياة الحاضرة . السعادة فيما بعد الموت >

ألا يمكن أن نصف إنساناً إذن بأنه سعيد طالما كان حياً ، وهل علينا إذن ، على حد قول صولون ، أن **ننتظر النهاية** ؟ حتى لو كان علينا أن نُقرّ بمثل هذا ، فهل نمضي إلى حد أن نقول إن الإنسان لا يكون سعيداً

---

(١) فرياموس Priamos بحسب الأسطورة اليونانية كان ملكاً على طروادة أثناء حرب طروادة . وفي أوائل حكمه ساعد الفروجيين Phrygians في حربهم ضد الأمزونات ؛ لكن لما حاصر اليونانيون طروادة كان قد صار شيخاً عجوزاً ولم يشترك في الحرب اشتراكاً فعّالاً ، ولم يدخل ساحة المعركة إلاّ مرة واحدة لعقد اتفاق من أجل قيام مبارزة بين باريس ومنلاوس . ولما استولى اليونانيون على طروادة ، ذبحه ابن أخيلوس : نيوبطوليموس .

إلاّ إذا مات ؟ أو ليس هذا بالأحرى أمراً باطلاً ، خصوصاً في نظرنا نحن الذين نقول إن السعادة تقوم في نوعٍ من الفعل ؟ لكن إذا كنا ، من ناحية أخرى ، نرفض أن نسمي من مات سعيداً (على أن قول صولون لا يدل على هذا المعنى) ، ونقصد أنه فقط في ساعة الموت يمكن ، على نحو مؤكد ، أن نقول عن إنسان إنه سعيد ، لأنه صار منذ الآن فصاعداً بعيداً عن متناول الشرور والمصائب ، فإن هذا المعنى نفسه يثير بعض الاعتراض : إذ يعتقد عادةً أن الإنسان إذا مات لا يزال يوجد له بعض الخير وبعض الشر ، مثل الانسان الحي الذي لا يشعر بذلك ، مثلاً في حالة الكرامات أو البلايا التي تصيب الأطفال أو الذرية بوجه عام ، ونجاحاتهم أو بلاياهم . لكن في هذه النقطة أيضاً صعوبة . ذلك أن الإنسان الذي عاش في سعادة حتى سنٍّ متقدمة ، وكانت نهايته منسجمة مع بقية حياته ، يمكن أن يصاب بكثير من التقلبات في ذريته ، فيكون بعضهم أفاضل حصلوا على الحياة التي يستحقونها ، والبعض الآخر في حال مضادة تماماً ؛ ومن البيّن كذلك أنه تبعاً لدرجات القرابة فإن علاقات الذرية مع الأسلاف قابلة لكل أنواع التنويعات . فمن الباطل إذاً أن نفترض أن الميّت يشارك في كل هذه التقلبات ، وأن يكون في لحظة ما سعيداً ويصبح في لحظة أخرى شقياً ، كما أنه من الباطل أيضاً أن نظن أن مصير الذريّة لا يؤثر أبداً — ولا في أية لحظة — في الأجداد .

لكن ينبغي أن نعود إلى الصعوبة السابقة [1] ، إذ ربما سهّل فحصُها حل المسألة التي نحن بصددها . فلنسلّم إذاً بأنه ينبغي أن ننظر النهاية وأن ننتظر هذه اللحظة لنقرر أن إنساناً ما سعيدٌ ، لا بوصفه سعيداً الآن ، بل لأنه كان سعيداً في زمان سابق : كيف لا يكون من المحال أن نرفض — في الوقت الذي فيه هذا الإنسان سعيد — أن ننسب إليه ما هو له حقاً ، بدعوى أننا لا نريد أن نسمى سُعَدَاءَ [١١٠٠ ب] الناس الذين لا يزالون أحياءً ، بسبب

---

(١) وخلاصتها : هل يمكن القول إن إنساناً ما سعيد طالما كان حيّاً ؟

أهواء الحظ وأننا تصوّرنا السعادة أمراً ثابتاً لا يمكن أن يتزعزع بأية صورة ، بينما عجلة الحظ تدور غالباً بالنسبة إلى نفس الفرد ؟ من البيّن أننا لو تابعناه في مختلف تقلبات أحواله ، فغالبا ما نسمي نفس الإنسان سعيداً مرة شقياً مرة أخرى ، جاعلين هكذا من الانسان السعيد نوعاً من الحِرْباء أو بيتاً يتهدد بالهدم . أو ليس الأحرى أن نعتقد أن متابعة الحظ في كل أطواره عمل خاطىء تماماً ؟ إذ لا تقوم السعادة أو الشقاء في هذا : فما هذه ، كما قلنا [١] ، غير مجرد عوامل مساعدة تحتاجها حياة كل إنسان . والسبب الفعّال حقاً في السعادة إنما يقوم في الفعل الموافق للفضيلة ، بينما الفعل المنافي لها هو السبب في الحالة المضادة .

والصعوبة التي نناقشها الآن تشهد على صحّة برهاننا [٢] . ذلك أنه لا يوجد في أيّ فعل إنساني ثبات مشابه لثبات الأفعال الموافقة للفضيلة ، وهي تبدو أكثر ثباتاً من المعارف العلمية نفسها . ومن بين هذه الأفعال الفاضلة نفسها ، فإن أسماها هي الأوفر ثباتاً ، لأنه في ممارستها يمضي الإنسان السعيدُ الشطرَ الأكبر من حياته وعلى نحو أكثر اتصالاً ، وهذا هو السبب في أن النسيان لا يصيبها .

وهكذا إذاً فإن الثبات الذي ننشده ينتسب إلى الإنسان السعيد ، الذي سيظل سعيداً طوال حياته كلها : لأنه سيقوم بأفعال وتأملات موافقة للفضيلة أو على الأقل سيفضل ذلك على أي شيء آخر ، وسيتحمل ضربات الحظ برباطة جأش عظيمة وباعتدال تام ، إن كان رجلاً فاضلاً حقاً « ولا غبار عليه [٣] » .

---

(١) ف ٩ ص ١٠٩٩ أ ٣٢ وما يتلوه .

(٢) وهو أن الفعل الموافق للفضيلة هو سبب السعادة ، لا الحظ ولا البخت .

(٣) من شعر سيمونيدس ، وقد اقتبسه أفلاطون في محاورة « بروتاجوراس » ص ٣٣٩ ب .

لكن ما أكثر أحداث الحظ ، وما أشدّ تفاوتها كبراً وصغراً ! لو تعاق الأمر بنجاحات ضئيلة وبلايا خفيفة ، لما كان لها وزن كبير في الحياة . لكن لو تعاق الأمر بأحداث خطيرة وعديدة ، فإنها لو كانت مواتية لجعلت الحياة أوفر سعادةً (لأنها في ذاتها تسهم في تجميل الوجود ، واستعمالها يمكن أن يكون نبيلاً وكريماً) ، وفي الحالة التي فيها تنتج نتائج سيئة ، فإنها تنقص من السعادة وتفسدها ، لأنها في الوقت الذي فيه تأتي بغموم معها ، فإنها تضع العراقيل أمام العديد من الأفعال . ومع ذلك فإنه حتى في داخل هذه المتاعب يتجلى نُبْل النفس ، حين يتحمل المرء بإذعان مصائب عديدة وقاسية ، لا عن عدم إحساس ، بل عن نبل وكبر نفس . وإذا كانت أفعالنا هي التي تكوّن العامل المحدّد في حياتنا ، كما قلنا ، فلا يمكن إنساناً سعيداً أن يصبح شقياً ، لأنه لن يرتكب أبداً أفعالاً كريهة وخسيسة . إن مذهبنا هو أن الرجل الفاضل حقاً [١١٠١ أ] والعاقل يتحمل كل تقلبات الحظ بهدوء ويستفيد من الظروف ابتغاء أن يفعل بأكبر قدر ممكن من النبل ، مشابهاً في هذا للقائد الجيد الذي يستخدم في الحرب ما لديه من قوّات على خير وجه فعّال ، أو للإسكافي الجيد الذي يصنع من الجلد الذي أعطى له أحسن أحذية ممكنة ، وهكذا بالنسبة إلى سائر الصنّاع . وإذا كان الأمر هكذا حقاً ، فإن الإنسان السعيد لا يمكن أبداً أن يصبح شقياً ، وإن لم يبلغ السعادة التامّة إذا وقع في مصائب مثل مصائب فرياموس . لكنه لن يكون خاضعاً للتحول والتغير ، لأنه لا يتزعزع في سعادته بسهولة ، بأية مصائب كانت : بل لا بد لذلك أن تصيبه مصائب عديدة وأليمة — هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى ، فإنه على أثر هذه المصائب الفادحة لن يستطيع أن يستعيد سعادته في يوم واحد ، لكن إن استطاع ذلك ، فلا يمكن أن يتم إلا بعد وقت طويل خلاله يكون قد ظفر بمرضيات كبيرة وجميلة .

وإذاً فما يمنعنا أن نسمّي سعيداً ذلك الإنسان الذي فعله يوافق الفضيلة التامّة ، والمزوّد بخيرات خارجية وافية ، وهذا لاخلال فترة ما ، بل طوال

حياة بأكملها ؟ أفلا يجب علينا أن نضيف : « والذي ستستمر حياته في نفس الظروف ، وستكون نهايته على صلة بباقي حياته » ، لأن المستقبل محجوب ، ونحن نضع السعادة غايةً وأمراً كاملاً تماماً ؟ إن كان الأمر هكذا ، فإننا سنسمّي سُعداء أولئك الذين ، من بين الأحياء ، يملكون وسيملكون الخيرات التي ذكرناها ، — لكنهم سعداء بالقدر الذي به يمكن الانسان أن يكون سعيداً .

وتفسيراتنا هذه لا بد كافية ، في كل هذه المسائل . أما القول بأن تقلبات أحوال ذريتنا ومجموع أصدقائنا لا تؤثر في سعادتنا ، فمن البيّن أن هذا مذهب غريب عن الصداقة ومنافٍ للآراء الشائعة . لكن لما كانت الأحداث التي تصيبنا عديدة وشديدة التنوعِ جداً ، وكان بعضها يمسّنا عن قرب ، والبعض الآخر على نحو أقل ، فإن محاولة تمييزها واحداً واحداً سيكون أمراً طويلاً وغير محدود ، ولا شك أن بعض الاشارات العامة الموجزة تكفي . فإن كانت إذاً بعض المصائب التي تصيبنا شخصياً تبهظنا وتحدث بعض التأثير في حياتنا ، بينما البعض الآخر تبدو لنا أكثر احتمالاً ، فلا بد أن يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بالمصائب التي تصيب أصدقاءنا ، وإذا كان ثمّ فارق تبعاً لكون كل واحدة من هذه المصائب تصيب أحياءً أو أمواتاً (وهو فارق أكبر من ذلك الذي نشاهده في الطراغوديات بين الجرائم والبلايا التي حدثت من قبل وما يتم على المسرح) ، فلا بد من أن نحسب حساب هذا الفارق ؛ أو بالأحرى ينبغي من غير شك أن نضع سؤالاً أولياً هو : هل للأموات نصيب [١١٠١ ب] في أي خير أو أي شرّ ؟ لأنه يبدو من هذه الاعتبارات أنه لو بلغهم أي تأثير ، في الخير أو في الشر ، فلا بد أنه تأثير ضعيف يمكن إغفاله ، سواء في ذاته أو بالنسبة إليهم ، أو إن لم يكن أمراً هيّناً فإنه على الأقل ذو شدة وطبيعة بحيث لا يكفي ليجعل سُعداء من ليسوا كذلك ، أو لينتزع السعادة ممن يملكونها .

ويبدو إذاً أن النجاحات وعدم النجاحات للأصدقاء تؤثر — بقدر ما — في

مصير الموتى ، مع كونها مع ذلك ليست بذات طبيعة وأهمية من شأنهما أن تقدر على أن تجعل أشقياء من هم سعداء ، ولا أن تحدث أي أثر من هذا القبيل > * .

١٢

< هل السعادة أمر خليق بالمدح أو بالشرف ؟ >

فإذ قد لخّصنا هذه الأشياء ، فلنبحث عن السعادة : هل هي من الأمور الممدوحة ، أم من الأمور الخطيرة ؟ وذلك أنه من البيّن أنها ليست من القُوَى . فقد يظهر أن كل ممدوح < هو ممدوح > لأنه بكيفٍ ما وبالاضافة إلى شيء ، فإنّا إنما < نمدح [1] الرجل > الشجاع وبالجملة : الخيِّر والفضيلة بسبب الأفعال وما يحدث عنها < ونمدح القوى ومن يجيد > العَدْوَ وكل واحدٍ مما أشبه ذلك ، فإنّا إنما نمدحهم لأنهم بكيفية وأنهم كذلك بالإضافة إلى خيرٍ ما وفضيلة ما . وذلك بيّنٌ من مديح المتألّهين [2] ، فإنه إذا نسب الينا كان مما يضحك منه ، وإنما عرض ذلك لأن المديح إنما يكون بالإضافة كما قلنا . وإذا كان المديح انما هو لأمثال هذه الأشياء ، فبيّن أن الأشياء التي هي في غاية الفضل ليس لها مديح ، لكنها أجلُّ وأفضل من أن تمدح كما يتبيّن من أمرها . وذلك أنه قد ينسب المتألهون والخيار من الناس إلى السعادة ، وليس يوجد واحد من الناس يمدح السعادة كما يمدح العدل ، لكنه يجلّها ويكرمها على أنها أمرٌ إلهي تامٌّ .

وقد يظن باودقسس [3] أنه قد أدخل اللذة في الأشياء التي في غاية الفضل ،

---

* نهاية النقص في المخطوط ، وقد أضفناه بحسب الأصل اليوناني .

(١) خرم في المخطوط .

(٢) في الأصل : الآلهة Θεοσ... περι وتحرّج المترجم العربي فترجمها هكذا .

(٣) = Eudoxe من كنيد : ولد حوالي سنة ٤٠٩ ق . م ، وتوفي حوالي سنة ٣٥٦ ق. م ، وكان فلكياً ورياضياً وطبيباً ومشترعاً وفيلسوفاً . تتلمذ على أرخوطاس ، وعلى=

وذلك أنها لما كانت مما لا يمدح ، جعلها من الأمور الجيدة التي كان يرى أنها تنذر بأنها أفضل من الأشياء الممدوحة . والأشياء التي هي أفضل من أن تمدح : الله عز وجل ، والخير . وذلك أن سائر الأشياء الفاضلة إنما تنسب إلى الله والخير ؛ فإن المديح إنما هو للفضيلة لأننا إنما نفعل الأمور الجميلة بالفضيلة ، وكانت المراثي [1] إنما هي للأفعال النفسانية والجسمانية على مثال واحد . ولكن أخلق بهذه الأمور أن يكون استقصاء البحث عنها في بعض الأشياء < التي هي > مصروفة إلى وضع المراثي [1] . فأما نحن فقد تبيّن لنا مما قيل أن السعادة هي الأمور الجليلة [١١٠٢ أ] الخطر الكاملة . ويشبه أن يكون إنما صارت < هكذا لأنها > مبدأ ، ولأنا جميعاً إنما نفعل سائر الأشياء كلها من أجلها؛ ونحن نعتقد فيما كان مبدأ الأمور الخيرة وسببها أمراً إلهياً جليلاً .

١٣

< ملَكات النفس . الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية >

و إذا كانت السعادة [١٨] فعلاً للنفس يكون بحسب الفضيلة الكاملة ، فيجب أن نبحث عن الفضيلة الكاملة ، فلعل نظرنا في السعادة إذا سلكنا فيه هذا الطريق كان أجود وأفضل . وقد يظن على الحقيقة بمن هو مدبّر مدينة أن عنايته إنما هي بالفضيلة خاصة، لأن وكده وارادته أن < يجعل [2] أ هـ > ل المدينة خياراً أو منقادين للنواميس (ومثال ذلك < واضعو النواميس > [2]

= أفلاطون . راجع ذيوجانس اللاترسي (٨ : ٩ : ٩١) . وقد نقده أرسطو مراراً (مثلاً في « ما بعد الطبيعة » الألف ف٦ ص ٩٩١ أ ١٧) ، وعرض مذهبه الفلكي في « ما بعد الطبيعة » (مقالة اللام ف ٨ ص ١٠٧٣ ب ١٧ — ٣٢) . وسينقد مذهبه في اللذة في المقالة العاشرة من كتابنا هذا .

(١) كذا ! ولعل صوابها : المدائح لأنها في اليوناني εγκωμιον : المدح ، التمجيد .

(٢) خرم في المخطوط .

لأهل اقريطش ولقادامونا وغير هؤلاء ممن يجري مجراهم . وإذا كان هذا البحث إنما هو لتدبير المدن ، فمن البيّن أن الطلب والفحص إنما يكونان على حسب غرضنا من أول الأمر .

فينبغي إذن أن نبحث عن الفضيلة الإنسانية . وذلك بيّنٌ ، لأنّا إنما كنا نطلب الخير الإنساني والسعادة الإنسية . ولست أعني بالفضيلة الإنسية فضيلة الجسد ، بل فضيلة النفس . ونحن نقول إن السعادة أفضل للنفس . فواجب على صاحب تدبير المدن أن ينظر في أمر تدبير النفس ، إذ كنا نقول إن الفعل لها . وإذا كان هذا هكذا ، فمن البيّن أنه واجب على صاحب تدبير المدن أن يعلم أحوال النفس كيف هي ، كما يجب على من يعالج العيون ويعالج البدن كله أن يعلم أحوال العيون وأحوال البدن كله . هذا على أن تدبير المدن أشرف وأفضل من صناعة الطب . والمهرة من المتطببين يبالغون في الفحص عن أحوال الجسم . فيجب إذاً على صاحب تدبير المدن أن ينظر في أحوال النفس ، ويجب عليه أن ينظر فيها من أجل هذه الأشياء . وهذا ما نكتفي به فيما نحن بسبيله من الأمور المطلوبة ، لأن استقصاء البحث بأكثر من هذا المقدار أخلق به أن يكون عناءً وخارجاً مما قصدنا له في هذا الكتاب .

وقد قيل فيها من الأقاويل الخارجة (١) ما فيه كفاية . وينبغي أن نستعمل بعضها فنخبر (٢) أن من النفس ما هو غير ناطق ، ومنها ما هو ناطق . ولا فرق فيما نحن بسبيله من البحث ، هل هذان هما منفصلان مثل أعضاء البدن وكل شيء ينقسم ، أو هما بالقول شيئان وهما غير منفصلين بالطبع ، بمنزلة المحدب [١٩] والمقعّر في محيط الدائرة وغيره .

وغير الناطق منه ما هو عامّ وهو النباتي ، وأعني بالنباتي سبب التغذية

---

(١) أي الكتب المنشورة لعامة الناس خارج اللوقيون : εν τοισ εξωτερικοσ λογοισ

(٢) غير واضح في المخطوط .

والنمو . ولواضع أن يضع هذه القوة من قوى النفس في جميع الأشياء التي تتغذى [١١٠٢ ب] أو في الأجنّة ، وهي أيضاً بعينها موجودة في الكامل من < الناس إذ من (١) الأولى أن > تكون (٢) فيه هذه الأشياء من غيرها . — وقد يقصد أن لهذه القوة فضيلة عامية مشتركة وليست انسانية . وقد يُظن بهذا العضو بخاصة وهذه القوة خاصة أنهما يفعلان في وقت النوم ، فأما الخير والشر فليس يكاد يبين في وقت النوم أنهما كذلك ، ولذلك يقال إنه لا فرق بين السعداء والأشقياء < طوال > نصف أعمارهم . وبالواجب يلزم هذا لأن النوم إنما هو < ليس > حالة من < أحوال > النفس التي يقال فيها إنها فاضلة وخسيسة ، اللهم إلاّ أن يكون بعض حركاتها تحدث في البدن في وقت النوم قليلاً قليلاً ، فيكون بها تخيل الخيار من الناس أفضل من تخيل الشرار . وقد تكلمنا في هذه الأشياء بما فيه كفاية وينبغي أن نلغي ذكر الجزء الغذيّ (٣) لأنه معرّىً من الفضيلة الإنسية .

ويشبه أن يكون ها هنا للنفس طبيعة أخرى غير ناطقة ، إلاّ أنها مشاركة للنطق بجهةٍ من الجهات . وذلك أنّا إنما نمدح من يضبط نفسه عن اللذات ، ومن يضبطُ نطقه وجزء نفسه الناطق ، وذلك أنه مستقيم الأمر ، ويدعو إلى الأمور الفاضلة . وقد يظهر أن فيها شيئاً آخر غير النطق يضاد النطق ويجاذبه . وكما أن أعضاء البدن إذا نالها استرخاء (٤) فأردنا أن نحركها إلى جانب اليمين مالت إلى الجانب الأيسر ، كذلك الحال في النفس : فإن حركات الذين لا يضبطون أنفسهم عن اللذة تكون إلى ضد الاستواء ، إلاّ أن العضو الذي يتحرك في البدن حركة مضطربة قد نراه عياناً ، فأمّا في النفس فلسنا نراه :

---

(١) خرم في الأصل .

(٢) ص : في .

(٣) أي الغذائي .

(٤) في اليوناني : شلل .

وخليق أنه ينبغي أن ندرك أن في النفس شيئاً غالباً للنطق مضاداً له معانداً ليس دون ما نراه في البدن يضاد الحركة الطبيعية .

ويظهر أن هذا الجزء مشارك للنطق كما قلنا [٢٠] : فهذا الجزء من نفسه منقاد للنطق ، وخليقٌ أيضاً أن يكون في العفيف والشجاع أسهل انقياداً للنُّطْق لأن أحوالهما كلها تنقاد للنطق [١] .

ويظهر أن الجزء الذي ليس بناطقٍ صنفان : منه نباتي ليس يشبه النطق بوجهٍ من الوجوه ، ومنه شهواني وهو يشارك النطق بجهة < من الجهات > [٢] ولذلكً ينقاد له ويطيع [٣] . ومما يدلّنا على أن الجزء الذي ليس < بنطقي > [٢] منقاد للناطق ما يؤثره فينا الوعظ والتأنيب والعقاب والعذل والتفنيد ، وإن كان ينبغي أن نقول [١١٠٣ أ] < عن هذا [٢] > الجزء إن له نطقاً فذلك على ضربين : أحدهما له بالحقيقة وبذاته ، والآخر بمنزلة ما يحدث للولد من الاستماع والانقياد للأب .

والفضيلة تتميز وتتصنّف هذا التصنيف . وذلك أنّا نقول إن الفضائل : منها ما هي فكرية ، ومنها ما هي خلقية : فالحكمة والفهم والعقل [٤] : فكرية ، والحرية والعفة : خلقية . فإنا إذا وصفنا خلق الإنسان لم نقل إنه

---

(١) النطق = العقل .

(٢) خرم في المخطوط .

(٣) يرد بعد هذا الجملة التالية في المخطوطات اليونانية الباقية : « وهذا بالمعنى الذي نقول به « يحسب حساب » أبيه أو أصدقائه ، لا بالمعنى الذي يقصده أصحاب الرياضيات حين يتحدثون عن النسبة» . وقد رأى بعض الشراح ، مثل رامساور Ramsauer أن هذه العبارة تعليقة متأخرة ، ويؤيد صحّة رأيه هذا عدم وجودها في الترجمة العربية ، وهي قد تمت عن مخطوط أقدم من كل المخطوطات اليونانية الباقية لدينا حتّى الآن .

(٤) الحكمة σοΦια ؛ العقل (= التعقـل) Φρο…σισ prudence وهو الحكمة العمليــة .

حكيم أو فهم ، لكنّا نقول إنه حليم أو عفيف . وقد يمدح الحكيم بالهيئة الّتي له ، وما كان من الصفات ممدوحاً سمّيناه : فضائل .

][تمت المقالة الأولى من « الأخلاق » . والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى][

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلى آله وسلّم

المقالة الثانية من كتاب أرسطو في الأخلاق

١

< الفضيلة تنتج عن العادة مضافة إلى الطبيعة >

والفضيلة صنفان : منها فكرية ، ومنها خلقية . فالفكرية كونها وتزيُّدها في أكثر الأمر يكون بالتعليم ، ولذلك تحتاج إلى دُرْبة طويلة ومدة من الزمان . والخلقية تكتسب من العادة ، ولذلك اشتق اليونانيون اسم الخلق [εΘοσ] من العادة [ηΘοσ] [١] — بأن حرفوه تحريفاً يسيراً . — ومن هذا يبين أنه ليس شيء من الفضائل الخلقية يكون فينا بالطبع على حالٍ من الأحوال ويُعَوَّد أن يكون [٢١] على خلافها : مثال ذلك أن الحجر يهبط إلى أسفل بالطبع : فلو أن رامياً رمى به إلى فوق مراراً لا تحصى كثيرة

(١) راجع نفس القول في « الأخلاق إلى أوذيموس » م٢ ف٢ ص ١٢٢٠ أ ٣٩ — ١٢٢٠ ب ٧. وقد سبق لأفلاطون أن قرّب بين εΘοσ و ηΘοσ (« النواميس » م ٧ ص ٧٩٢ هـ).

يريد بذلك أن يعوّده الحركة إلى فوق ، لما اعتاد عليه . وكذلك النار لا تعتاد أن تحرك إلى أسفل ، ولا شيء من الأشياء المطبوعة على حالٍ من الأحو < ال يمكن [١] أن يتع > ود حالاً غيرها . فالفضائل إذن ليستً تكون لنا بالطبع ولكنا < مطبوعون [١] > على قبولها ونكمل بها وتتم بالعادة .

وأيضاً فإن كل مالنا بالطبع فقوّته لنا أولاً ثم يصير لنا فعله بأخَرة ، < و > ذلك بيّن في الحواس : وذلك أن الحواس ليس تصير لنا مِنْ قبل أنا نرى مراراً كثيرة أو نسمع مراراً كثيرة ، لكن الأمر فيها بالعكس : إذ أنها إنما كانت لنا فاستعملناها وصارت لنا . أما الفضائل فإنّا نكتسبها إذا استعملناها أولاً ، كالحال في سائر الصناعات . لأن الأشياء التي ينبغي أن نعملها إذا تعلمناها هنا إذا عملناها تعلمناها ، مثال ذلك إذا بنينا صِرْنا بنائين ، وإذا ضربنا العود صرنا ضرابين للعود ، وإذا فعلنا أمور العدل صرنا عادلين ، وإذا فعلنا أمور العفة صرنا أعفّاء ، وإذا فعلنا أمور الشجاعة صرنا شجعاء . وقد يشهد على ذلك ما نراه يحدث في المدن ، وذلك أن واضعي النواميس إنما يُعَوِّدون أهل المدينة على فعل الخير ليجعلوهم خياراً . وكل واضع ناموس فهذه ارادته وقصده ؛ فإن قصّر في عمل ذلك < فسد عمله وهذا ما يميز بين[٢] > السياسة الجيدة والسياسة الرديئة .

وأيضاً أصل الفضيلة إنما يكون ويفسد من أشياء واحدة ، وكذلك كل صناعة : فإن المحسن في ضرب العود ، والمسيء ، إنما يتعلمان < نفس التعلم في [٣] > ضرب العود . وعلى هذا القياس أمر البنائين وسائر الصناع الباقين : وذلك أن من البناء الجيد يصير البناء مجيداً ، ومن البنّاء الرديء يصير البناء رديئاً . ولو لم يكن < الأمر > كذلك لما احتيج في ذلك إلى مُعَلِّم ولكان في

---

(١) خرم في المخطوط .

(٢) غير واضح في المخطوط .

(٣) خرم في المخطوط .

طبع الناس < أن يكونوا > إما حذاقاً أبداً ، وإما غير حذاق . كذلك الحال في الفضائل : وذلك أن الناس إذا عامل بعضهم بعضاً < صار بعضهم عادلين ، وصار الآخرون غير عادلين [1] > وإذا [٢٢] فعلوا الأشياء المهولة وتعودوا التهيب والجرأة صار بعضهم شجاعاً وبعضهم جباناً . وكذلك يجري الأمر في أمور الشهوة وأمور العفة : فإن الناس إذا ما فعلوها ، صار بعضهم عفيفاً وادعاً حليماً ، وبعضهم < فاجراً [1] > غضوباً . وإنما يصيرون كذلك بحسب تصرّف كل واحدٍ منهم في تلك < الأحوال [2] > . فإن الحالات < الخلقية > إنما تكون من الأفاعيل . ولذلك ينبغي أن تجري < الأفعال [2] > على حالٍ ما : فإنه على حسب اختلاف الأفعال ، يكون ما يتبعها من الملكات . فليس الخلاف إذاً بين أن يُعوَّد الإنسان منذ صباه أن يكون خيّراً ، أو يعوّد أن يكون شريراً — صغيراً ، لكنه عظيم ، لا بل الخلاف كله .

٢

< النظر والعمل في الأخلاق — العلاقة بين اللذة والألم وبين الفضيلة >

وإذا كان هذا الكتاب ليس فيه قصد النظر والعلم ، مثل الكتب الأُخَر (وذلك أن بحثنا فيه ليس هو لنَعْلَم ما الفضيلة ، لكن لنصير خياراً ، ولولا ذلك لما كان فيه لنا درك قصد)، فيجب ضرورةً أن نبحث عن الأفعال كيف ينبغي أن نفعلها ، فإن مِلاك الأمر في أن تكون الحال مختلفة إنما هو من الأفعال كما قلنا[3] .

---

(١) غير واضح في المخطوط .

(٢) خرم في المخطوط .

(٣) في الفصل السابق مباشرةً .

ولنضع أصلاً موطّأً أن القول بأنه ينبغي أن تفعل الأفعال بتمييز صوابٍ [١] مشترك ، ونتكلم فيه بأخرة ونقول ما هو التمييز الصواب وكيف حالة غيرها من الفضائل .

والذي ينبغي أن نتفق عليه أولاً وهو أن جميع الكلام في الأشياء التي ينبغي أن تفعل أو لا تفعل إنما يقال على طريق الرسم [١١٠٤ أ] ، لا على طريق الاستقصاء كما قلنا في ابتداء قولنا [٢] إن الكلام إنما ينبغي أن يطلب بحسب مادته . والأمور في الأفعال النافعة ليس منها شيء ثابت تماماً ، كما أنه ليست الأمور الفاعلة للصحة أيضاً ثابتة قائمة . وإذا كان الكلام في الأمر الكلي يجري هذا المجرى ، فبالحري أن يكون الكلام في الأمور الجزئية لا يحتمل الاستقصاء لأنه ليس بمحصور تحت صناعة واحدة ولا وصيّة واحدة ، وإنما ينبغي للفاعل دائماً أن ينظر فيما ينفَع للوقت الذي ينظر فيه كالحال في الطب وفي صناعة الملاحة .

إلا أنه إن كان كلامنا هذا الذي نحن بسبيله يجري هذا المجرى ، فينبغي [٢٣] لنا أن نروم أن نقول كيف ينبغي أن يُقوَّى . وأول ما ينبغي أن ننظر فيه أن الشيء الواحد بعينه من شأنه أن يصير إلى الزيادة والنقصان . وقد ينبغي أن نستشهد على ما خفي بالأشياء الظاهرة ، كما قد نرى في القوّة وفي الصحّة ، فإن الرياضة < المفرطة [٣] والناقصة > مفسدة القوة ؛ وكذلك الأطعمة والأشربة إذا كانت زائدة < على ما [٣] > ينبغي أو ناقصة أضرت الصحّة ، فأما المعتدلة فإنها تفعلها وتزيد فيها وتحفظها . وكذلك الحال في العفة والشجاعة وسائر الفضائل الأخَر : فإنّ من تهرب من كل شيء وخافه فلا يفعل شيئاً صار جباناً ؛ وأمّا مَنْ لم يخف من شيء أصلاً ، لكن يُلْقى على كل شيء

---

(١) فوقها : « عام (صح) » .

(٢) راجع م١ ف١ ص ١٠٩٤ ب ١١ – ٢٧ .

(٣) خرم في المخطوط .

مقداماً ، فإنه يصير شجاعاً . وكذلك من تناول كل لذة ولم يتجنب لذة من اللذات ، صار شرهاً . والذي يفرّ من كل لذة كالقرويّ ، فلا حسّ له . لأن العفة والشجاعة يفسدان من الزيادة والنقصان ويحفظهما المتوسط .

وليس تكون الفضائل وتزيُّدها وفسادها انما تكون من أشياء واحدة فقط ، بل الأفعال أيضاً تكون في أشياء واحدة بعينها . فقد نرى ذلك يكون في سائر الأشياء الأخَر التي هي أبين من هذه ، كالحال في القوة : فإنها تكون من تناولنا طعاماً كثيراً واحتمالنا أيضاً كثيراً . وأقوى الناس على استعمال هذه الأشياء من كان قوياً . وكذلك الحال في الفضائل ، لأنا إنما نصير أعفّاء من امتناعنا من اللذات ؛ وإذا صرنا أعفّاء نكون أقوى على الامتناع من اللذات . وكذلك الحال في الشجاعة [١١٠٤ ب] فإنّا إذا اعتدنا أن نستخفّ بالأمور الهائلة المفزعة ، صرنا محتملين لها ؛ وإذا صرنا محتملين لها ، كنا أقدر على الاستخفاف بها .

وينبغي أن نجعل دلالتنا عـلى الحالات ما يتبع الأفعالَ من اللذة والأذى . فإن الممتنع من اللذات الجسدانية ، وهو مسرور بذلك ، هو عفيف . والذي يتأذّى بالامتناع منها هو شرهٌ . والذي يحتمل الشدائد ، وهو مسرور بها أو غير متأذٍّ بها ، هو شجاع . والذي يتأذى بها هو جبان . وذلك أن الفضيلة [٢٤] الخلقية إنما هي في اللذة والأذى ، لأنّنا إنما نفعل الأشياء الشريرة بسبب اللذة ، وإنما نمتنع من الأشياء الجميلة بسبب الأذى . < ولهذا > ينبغي أن نسلك بالإنسان مذهباً وطريقاً ما — كما قال أفلاطون [١] — يؤدي به إلى أن يُسرّ بما ينبغي أن يسرّ ، ويتأذى بما ينبغي أن يتأذى به فإن < ذلك هو السلو [٢] > ك المستوى الصحيح . — وأيضاً فإن الفضائل إنما هي في الأفعال والانفعالات ؛ وكل انفعال وكل فعل تلحقه لذة وأذى . ولذلك [١] يجب أن

---

(١) « محاورة النواميس » المقالة الثانية ص ٦٥٣ أ — حـ .

(٢) خرم في المخطوط .

تكون الفضيلة في اللذة والأذى [١] . ومما يدل على ذلك أن منع العوارض إنما يكون بهذا السبيل ، لأنّ القمع [٢] إنما هو مداواة ، والمداواة فمن شأنها أن تكون بالأشياء المضادة . — وأيضاً نقول ، كما قلنا قبل [٣] ، إن كل حال من حالات النفس فإنها طبيعة في تلك الأشياء ، أو نحو تلك الأشياء التي من شأنها أن تكون عنها أردأ وأجود . وإنما يصير الناس أردياء بسبب اللذة والأذى عندما يطلبون منهما ما لا ينبغي ، وهو بذلك مما لا ينبغي ، أو يفعلون ذلك في وقت لا ينبغي ، أو على وجه لا ينبغي ، أو على نحو آخر من الأنحاء التي يحدد الفكرُ الصحيح أمثالها . ولذلك يحدّون الفضائل بأنها موت العوارض وسكونها . ولم يصيبوا في إطلاقهم القول في ذلك من غير أن يستثنوا فيقولوا : « كما ينبغي ، وفي الوقت الذي ينبغي » ، وسائر ما يستثنى في ذلك . فقد وضعنا إذاً أن هذه الفضيلة توجد في اللذة والأذى ، وأنّها فعّالة لأفضل الأمور ؛ فأما الخساسة فضد ذلك .

وقد تبين أيضاً لنا الأشياء التي ذكرناها مما أنا واصفه ، وهو أن الأشياء التي نختارها ثلاثة : الجميل ، والنافع ، واللذيذ . وأضدادها ثلاثة : القبيح ، وما لا ينفع ، والمكروه . فالخيرّ من الناس هو المصيب في جميعها ، والخسيس هو المخطىء في جميعها ، وخاصّة في اللذة . وذلك أن اللذة مشتركة لجميع الحيوان وتابعة لكل ما وقع عليه الاختيار ، لأنّ الجميل والنافع يوجد لذيذاً .

وأيضاً فإن اللذة قد تربّتْ معنا منذ [٢٥] نحن أطفال ، ولذلك يصعب علينا نفي هذه العوارض عنّا لاصطناعها في عيشتنا . — ونحن نقدر الأفعال بالأذى واللذة ، وبعضها يفضل في ذلك على بعض . فلهذه وجب ضرورةً أن يكون قصدنا في هذا الكتاب كله نحو اللذة والأذى ، فإنه ليس الشيء

(١ ...١) مكررة في المخطوط .

(٢) القمع : العقاب .

(٣) ص ١١٠٤ أ ٢٧ — ب ٣ .

< أن تكون > الأفعال على ما ينبغي أو على غير مـــا ينبغي [فسمتوٍ] . — وأيضاً فإن مقاومة < اللذة > أصعب من مقاومة الغضب ، كما يقول ايراقليطس [1] ؛ والصناعة والفضيلة إنما تكونان دائماً في الأمر الصعب ، لأن فيه يكون الأمر الجليل أجود . فبحسب هذا يكون قصد صاحب الفضيلة والسياسة في هذا الكتاب نحو اللذة والأذى ، لأنّ مَنْ استعمل هذين على ما ينبغي صار جيداً ، ومن استعملها على غير ما ينبغي صار رديئاً .

٣

< الفضائل والصناعات ... شروط الفعل الأخلاقي >

فقد قلنا إن الفضيلة إنما توجد في اللذة والأذى ، وإن الأشياء التي تكون منها بعينها تتزيد ، ومنها بعينها تفسد إذا لم تكن تلك الأشياء على حال واحدة بعينها وأنها إنما تفعل في الأشياء التي عنها كانت . ولعل متحيّراً يتحيّر فيقول : مِنْ أين قلنا إنه ينبغي للأنسان أن يفعل أمور العدل حتى يصير عادلاً ، وأمور العفة حتى يصير عفيفاً ؟ لأنه يقول إن مَنْ فعل أمور العدل وأمورَ العفة فهو عادل وعفيف ، كما أن من يفعل أمور الكتابة فهو كاتب ، ومن يفعل أمور الغناء فهو مُغَنٍّ . فأقول : إن الأمر في الصناعة ، فضلاً عن الفضائل ، ليس يجري هذا المجرى . ذلك أنه قد يمكن الإنسان أن يفعل أمراً من أمور الكتابة بالاتفاق ، وبرسمٍ يرسمه له غيره . وإنما يصير الانسان كاتباً إذا عمل شيئاً من أمور الكتابة على طريق الكتابة ، أعني أن يفعل ما يفعله بالكتابة التي فيه . وأقول أيضاً إن الأمر في الصناعة والأمر في الفضائل ليس بمتساوٍ . وذلك أن الأمور التي تحدث عن الصناعات جودتها إنما توجد فيها . فقد يكتفي الصانع بأن يكون الشيء الذي يصنعه جيداً . فأمّا الأشياء التي تكون بالفضائل فليس إنما تفعل على [٢٦] طريق العفة إذا كانت جيدة

---

(١) « شذرات السابقين على سقراط » ، نشرة ديلز ، شذرة رقم ٨٥ .

على الإطلاق ، لكنها إنما تكون كذلك إذا فعلها الإنسان وهو بهذه الأحوال : أمّا أولاً فإذا كان يدري أيّ شيء يفعل ؛ ثم إذا كان مختاراً له ، وكان اختياره إيّاه لنفسه ؛ والثالث إذا كان يفعل ذلك وهو بحالٍ ثابتة غير منتقلة < وهذه الشروط > ليس منها شيء يعد فيما يحتاج إليه [١١٠٥ ب] الصناعات ، خلا أن < يكون الصا > نع يدري ما يفعل ؛ أما ما تحتاج إليه الفضائل ، فإن الدراية بما يفعل : إما أن تكون الحاجة إليها يسيرة ، وإمّا أن لا يحتاج اليها . فأما الشريطتان الأخريان فليس منفعتهما يسيرة ، بل تنفعان كل المنفعة ، وهذا إنما يكون من فعل أمور العدل وأمور العفة مراراً كثيرة .

والأفعال [1] إنما يقال فيها إنها من أمور العدل وأمور العفة إذا كانت على مثال الأشياء التي يفعلها العادل أو العفيف . وليس العادل والعفيف هما اللذان يفعلان أمور العدل وأمور العفّة ، لكنهما اللذان يفعلان ذلك كما يفعل العادل والعفيف . فإن كان يقال إن مِنْ فعل أمور العدل يصير الإنسان عادلاً ، ومِنْ فعل أمور العفة يصير عفيفا — فليس يصير أحدٌ من الناس من غير فعل أمور العدل وأمور العفة . إلاّ أن الجمهور لا يفعلون هذه الأمور ، لكنهم يلتجئون إلى العلم بها ، فيظنون بذلك أنهم يصيرون بهذه الحال من أهل الفضل . وفعلهم هذا يشبه ما يفعله المرضى الذين يسمعون ما يأمرهم به الأطباء بحرصٍ وعناية ، ولا يفعلون شيئاً منه . فكما أن أولئك ليست تصحّ أبدانهم بهذا التدبير ، كذلك هؤلاء ليست تصحّ أنفسهم بهذا التفلسف .

٤

< تعريف الفضيلة : الفضيلة « حالة » >

وينبغي أن نبحث وننظر بعد هذه الأشياء في الفضيلة : ما هي ؟

فنقول : إذا كانت الأشياء التي تحدث في النفس ثلاثة : عوارض ،

---

(١) في صلب المخطوط : والأمور ؛ وفي الهامش : والأمر (صح) — وكلاهما خطأ والصواب ما أثبتنـــا .

وقوى ، وحالات — فليت شعري أيّما من هذه هي الفضيلة . وأعني بالعوارض : الشهوة ، والغضب ، والخوف ، والجرأة ، والحسد [٢٧] والسرور ، والمحبّة ، والبغضاء ، والشوق ، والغيرة ، والرحمة — وبالجملة : كل ما كان يتلوه لذة أو أذى ؛ وأعني بالقُوى : الأمور التي بها يقال فينا إنّا معترضون [١] بهذه الأشياء التي بها نحن قادرون على أن نغضب أو نحزن أو نرحم ؛ وأعني بالحالات [٢] الأمور < التي [٣] نستشعرها > عند العوارض اما جياداً ، وإمّا غير جياد : مثال ذلك عند الغضب < فإننا [٣] إذا > غضبنا غضباً شديداً أو غضبنا غضباً ضعيفاً ، كانت حالتنا عنده حالة رديئة ، وإن غضبنا غضباً متوسطاً كانت حالتنا حالاً جيدة ؛ وكذلك يجري الأمر في سائرها .

فليست الفضائل والخسائس عوارض ، لأننا ليس يقال فينا بالعوارض إنّا من أهل الفضيلة ، أو من أهل الخساسة ، وقد يقال ذلك فينا بالفضائل والخسائس . وأيضاً فإنّا لا نُحْمَد ،ولا نُذَم بالعوارض (لأن الذي يخاف أو يغضب ليس يُحْمَد ، ولا يُذَمّ أيضا الذي يغضب على الإطلاق ، بل إنما يذم إذا غضب نوعاً ما من الغضب) ، [١١٠٦ أ] فأما بالفضائل والخسائس فقد نحمد أو نذم . وأيضاً فإنّا نغضب ونفرح بغير إرادتنا . والفضائل فإما أن تكون إرادات [٤] ، أو ليس تكون بغير إرادة . ومع هذه الأشياء أيضاً فقد يقال فينا إنا نتحرك [٥] بالعوارض ، فأما بالفضائل والخسائس فليس يقال فينا إنا نتحرك ، بل يقال بشأنها إنا بحالٍ من الأحوال .

---

(١) كذا . وفي اليوناني ما معناه : فرودون .

(٢) العوارض états affectifs القوى facultés الحالات dispositions

(٣) خرم في المخطوط .

(٤) ارادات = اختيارات choix .

(٥) لأن حالة النفس παΘοσ حركة تنطبع في النفس .

وكذلك ليست قوى ، وذلك أنه ليس يقال فينا إنّا خيار ولا أنا غير خيار ، من قِبَل أننا نقوى على تحمل العوارض ، ولا نُحمد ولا نذم من هذه الجهة . وأيضاً فإنا قادرون بالطبع على أن نصير إمّا أشراراً وإمّا بالطبع خياراً أو شراراً . وقد وصفنا ذلك من قبل [١] .

فإن كانت الفضائل ليست عوارض ، ولا قوى ، فقد بقي أن تكون حالات .

٥

< تعريف الفضيلة : الفضيلة وَسَط >

فقد وصفنا الفضيلة بما هي الجنس . وليس ينبغي أن نقتصر على القول بأنها حالة فقط ، بل نصف أيّ الحالات هي ، فنقول إن كل فضيلة تجعل الشيء الذي هي له فضيلة : جيداً ، وتجعل فعله كذلك ، مثال ذلك أن فضيلة العين تجعل [٢٨] العين جيدة وفعلها جيداً ، لأن فضيلة العين الإبصار . وكذلك فضيلة الفرس تجعل الفرس < جيدا وحسناً للركوب ومعينا > راكبه على الحرب. فإذا كان هذا المعنى في كل شيء، فعلى هذا تكون فضيلة الانسان هي حال يصير بها الإنسان جيداً ويفعل بها فعلاً < جيداً [٢] > .

أما السبيل إلى ذلك كيف يكون ، فقد تبيّن ، < وسيزداد ذلك وضوحاً إذا نظرنا في [٢] > طبيعتها أيّ الطبائع هي .

فنقول إنه قد يمكننا أن نأخذ في كل شيء متصل ومنفصل شيئاً ما هو أكثر وشيئاً ما هو أقل وشيئاً ما هو مساو . وهذه الأشياء إما أن تكون كذلك في المعنى ، أو عندنا ، والمساوي هو توسط ما بين الزيادة والنقصان . وأعني

---

(١) راجع م٢ ف١ ص ١١٠٣ أ س ١٨ وما يليه .

(٢) خرم في المخطوط .

بالتوسط في المعنى البعد عن كل واحد من الطرفين بُعداً متساوياً ، وهو واحد بعينه في كل شيء ؛ وأما التوسط عندنا فهو الذي لا يزيد ولا ينقص ، وليس واحداً بعينه في كل شيء.ومثال لذلك أن العشرة إذا فرضت عدداً كبيراً ، والاثنين عدداً قليلاً ، فإن الستة متوسطة بينهما في المعنى ، لأن فضلها على الاثنين مساوٍ لفضل العشرة عليها ، وهذا هو المتوسط في النسبة العددية . فأما المتوسط عندنا فليس ينبغي أن نأخذه على هذه الجهة ، وذلك أنه ليس إذا كان تناول عشرة أمناء [1] من الطعام لإنسان ما كثيراً ، وتناول مناوين قليلاً ، فأن يشير معلم الرياضة بتناول ستة أمناء فإن هذا المقدار إما أن يكون كثيراً أو قليلاً للمتناول له : وذلك أنه قليل < بالنسبة إلى ميلون [2] > ، كثير للمبتدىء في الرياضة . وكذلك يجري الأمر في العَدْو والصراع . فعلى هذا الوجه يهرب كل حاذق في صناعته من الزيادة ويلتمس المتوسط ويختاره ، أعني المتوسط عندنا ، لا المتوسط في المعنى .

فلأن كل صناعة إنما نجيد فعلها بأن نقصد قصد المتوسط ونسوق فعلها نحوه ، لذلك اعتاد الناس أن يقولوا في الأعمال الجيدة إنها لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ، من طريق أن الزيادة والنقصان عندهم تفسدان الجودة ، والتوسط يحفظها ، < * فإذا كان الفنانون المجيدون ، كما نسميهم ، يركزون نظرهم على هذا التوسط حين يعملون ، وإذا كانت الفضيلة ، مثل الطبيعة ، تفوق كل صناعة دقةً وقيمةً ، فإنها ينبغي عليها أن تنحو نحو المتوسط . وأقصد ها هنا الفضيلة الأخلاقية ، لأنها هي التي تتعلق بالانفعالات والأفعال ، وهي الأمور التي فيها زيادة ونقصان وتوسط . وهكذا فإنه في الخوف ، والجسارة ، والشهية ، والغضب ، والرحمة وعلى العموم في كل شعور باللذة

---

(١) جمع : « منا » μνᾶ وكان وزنها حوالي ٤٩٠ جراماً .

(٢) ميلون القروطوني Milon de Crotone الذي كان يحكى عنه أنه كان يأكل ثوراً كل يوم .

* نقص في المخطوط ، أكملناه بحسب اليوناني.

والألم ، نجد الزيادة والنقصان ، ولا واحد منهما خير ؛ وعلى العكس فإن استشعار هذه الانفعالات في الوقت المناسب ، في الأحوال وبالنسبة إلى الأشخاص المناسبين ، وللأسباب وبالطريقة الواجبة ، هذا هو وسط وسموٌ معاً ، وهذا طابع الفضيلة . وكذلك فيما يتعلق بالأفعال يمكن أن يوجد زيادة ونقصان وتوسط . والفضيلة لها علاقة بالانفعالات.والأفعال التي فيها الزيادة خطأ ، والنقصان موضوع للذم، بينما الوسط موضوع للمدح والنجاح ، وهاتان مزيّتان خاصّتان بالفضيلة . فالفضيلة إذن نوع من التوسط ، بمعنى أنها تستهدف الوسط .

وأيضاً فإن الخطأ متعدد الأشكال (لأن الشر ينتسب إلى **اللامحدود** ، كما اقترح الفيثاغوريون ، والخير ينتسب إلى المحدود) ، بينما لا يمكن مراعاة القاعدة المستقيمة إلاّ بطريقة واحدة : ولهذه الأسباب أيضاً ، فإن الأول سهل ، والآخر صعب ؛ فمن السهل أن يخطىء المرء الهدف ، ولكن من الصعب أن يصيبه . وهذا ما يجعل أن خصائص الرذيلة هي الافراط والتفريط ، وخصائص الفضيلة هي التوسُّط [١] :

< « ليس للفضيلة غير شكل واحد ، أما الرذيلة فأشكالها عديدة» > *

٦

< التعريف التام للفضيلة الأخلاقية >

فالفضيلة إذاً حالٌ معتادة موجودة في التوسط الذي هو عندنا [١١٠٧ أ] متوسط محدود بالقول [٢] كما يحدها العاقل . وهي متوسطة فيما بين خسيستين

---

(١) لا يعلم من صاحب هذا القول . راجع : Th. Bergk : **Poet. lyr. gr., III,** 691, n° 11

* نهاية النقص في المخطوط .

(٢) يقصد : بالعقل ، فالكلمة اليونانية هنا λογῳ تدلّ على العقل وعلى القول ، والمقصود هو العقل .

أحدهما بالزيادة ، والآخر بالنقصان . وأيضاً يعرض < ذلك لبعض > الحسائس بنقص عن الواجب في العوارض والأفعال ، وبعضها بالزيادة < فيهما > ، فأمّا الفضيلة فإنها تستخرج المتوسط وتختاره . فلذلك كانت الفضيلة [٣٠] < من حيث الجوهر والحد الذي يعبّر عن الماهية ، توسطاً ، ولكنها من حيث الفضل والكمال [١] > غاية .

وليس كل فعلٍ < يقبل التوسط ، ولا كل عارض > من العوارض < لأن تسمية بعضها تدل على > الشر ، مثل الخيانة والقحة والحسد ، أما في الأفعال < فمثل الفجور والسرقة > وقتل النفس ، فإن هذه كلها وأشباهها انما توصف < بالذم > على أنها في أنفسها شرور ، لا لأنها زيادة أشياء أو نقصانها ، لأنها في كل وقت من الأوقات خطأ وليس فيها صوابٌ أصلاً ؛ ولا يوجد فيها الجودة وغير الجودة ، مثل الفجور فإنه ليس يكون في وقت جيداً ، وفي قت غيرَ جيد ، وفي حال جيداً ، وفي حال غير جيد ، لكن فعل أيّ شيء كان من هذه هو خطأ على الإطلاق . وكذلك لا يجب أن يكون في الظلم والجبن والشره زيادة ، وتوسط ، ونقصان ، وإلا صار للزيادة والنقصان توسط ، وللزيادة زيادة ، وللنقصان نقصان وكما أن العفة والشجاعة ليس لهما زيادة ولا نقصان ، مِنْ قِبَل ان التوسط هو طرف وغاية من جهة ، كذلك الافراط والغايات ليس لها توسط ولا زيادة ولا نقصان ، ولا للزيادة والنقصان توسط .

٧

< دراسة الفضائل الجزئية >

وليس ينبغي أن نقتصر على أن نقول هذا قولاً مُجْملاً ، لكن ينبغي ان نطابق به الأمور الجزئية ، لأن الأقاويل الكلية المجملة في الأفعال ليست في غاية الصحّة ؛ فأما الجزئية فهي أقرب إلى الحق لأن الأفعال إنما هي في الأمور

(١) غير واضح في المخطوط .

الجزئية . فينبغي أن نوفّي القول فيها ونأخذ هذه الأشياء من الصور [1] الممثلة بها .

فنقول إن **الشجاعة** متوسطة فيما بين الخوف والتقحُّم [١١٠٧ ب] ؛ فأمّا الزائد في عدم الفزع فلا اسم له (وكثير منها عند اليونانيين لا اسم له) ، والزائد في الجرأة يقال له متقحّم ، والزائد في الفزع الناقص في الجرأة يقال له : جبان .

فأما اللذة والأذى فليس يوجد التوسط في جميعها ، وأقل ما يوجد في الأذى . إلاّ أن [٣١] التوسط الموجود فيها هو العفة ، والزيادة : الشره . والنقصان في اللذة ليس يكاد يكون ، ولذلك لم يوضع له في لساننا اسم ؛ فَلْنسَمِّه : « لا حسّ له » .

فأما الإعطاء والأخذ فالتوسط فيما بينهما : السخاء ، والزيادة والنقصان : التبذير والتقتير . وأصحاب < هذه > الأخلاق متضادون في الزيادة والنقصان : فإن المبذّر يزيد في الإعطاء وينقص في الأخذ ، والمقتّر يزيد في الأخذ وينقص في الإعطاء . — ولنكتفِ بهذا المقدار من القول ، إذ كنا إنما نذكر ما نذكره من هذه الأشياء مجملاً على جهة الرسم ، وسنستقصي تمييزها وتحديدها فيما بعد [2] . — وقد توجد أحوال أخر في الإعطاء والأخذ : أما التوسط : فالكرم ، وأما الزيادة : فالبذخ ، وأما النقصان : فالنذالة . وقد يخالف هذان الطرفان لطرفي السخاء ، وسنصف الشيء الذي يختلف فيما بعد [3] .

فأما الكرامة وعدم الكرامة فالتوسط فيهما كِبَر النفس ، والزيادة هي

---

(١) يشير أرسطو هنا إلى لوحة (أو جدول) للفضائل شبيهة من غير شك بالـ υπτγραΦη ذي الأعمدة الثلاثة المرسوم في « الأخلاق إلى أوذيموس » م٢ ف٣ ص ١٢٢٠ ب٣٨ — ١٢٢١ أ ١٢ . ومن المعروف أن أرسطو كان يلجأ — في سبيل الايضاح — إلى رسم جداول وصور ، كما في كتابه « طبائع الحيوان » ، راجع نشرتنا للترجمة العربية ، ص ٥١ وذلك في م١ ف١٧ ص ٤٩٧ أ ٣٢ من النص .

(٢) في الفصل الأول من المقالة الرابعة .

(٣) م٤ ف٤ ص ١١٢٢ أ ٢٠ — ٢٩ ، ١١٢٢ ب س ١٠ — ١٨ .

التنفج ، والنقصان : صِغَر النفس . وكما أنّا نقول إن للسخاء نسبةً إلى الكرم [١] إذْ كانا يختلفان في أشياء يسيرة ، كذلك توجد حال ما في الكرامة لها نسبة إلى كِبَر النفس ، فإن تلك الحال : تقتضي كرامة يسيرة ، وكبر النفس يقتضي كرامة كثيرة ، وذلك أنه قد يمكن أن تشتهي الكرامة كما ينبغي ، وأكثر مما ينبغي ، وأقل . ويقال للزائد في محبتها : محب للكرامة ، والناقص : غير محب للكرامة ، والمتوسط في حبها لا اسم له . وأحوال هؤلاء أيضاً فليس منها شيء له اسم ، إلاّ حال محبّ الكرامة فإن اسمه : محب الكرامة . ولذلك صار الطرفان يتجاذبان على التوسّط ، ونحن فربما حمدنا محب الكرامة ، وربما حمدنا الذي لا يحب الكرامة [١١٠٨ أ] . وربما سمّينا المتوسط : محب الكرامة ، وربما سميناه : غير محب الكرامة . ونحن نضيف فيما بعد [٢] السببَ الذي له نفعل ذلك ؛ فأما الآن فإنّا نجد أحوال الأمور الباقية على ذلك النسق .

فنقول : إنه قد يوجد في الغضب زيادة ونقصان وتوسط . ويكاد أن يكون الطرفان لا اسم لهما . فأمّا [٣٢] المتوسط فيسمى حليماً ، والتوسط حلماً . وأما الطرفان فليُسَمَّ الزائد منهما غضوباً ، والخسّاسة غضباً ؛ فأما الناقص فليُسَمَّ غير غضوب .

وهنا ثلاثة توسطات فيما بينهما مشاركة ما وتشابه ؛ وهي مع ذلك مختلفة : وذلك أنها بأجمعها تشترك في الأقاويل والأفعال < ولكنها تختلف [٣] > في أن بعضها يوجد في الحق الموجود فيها ، وبعضها يوجد في < اللذة > [٣] . وهذا الذي يوجد في اللذة فبعضه يوجد في الهزل ، وبعضه يوجد في كل

---

(١) يوجد في الهامش هنا وفي مواضع أخرى «تصحيحات» في الهامش تدل على جهل صاحبها وعدم فهمه للنص ، لهذا أعرضنا عن ذكرها .

(٢) في فصل ٨ ص ١١٠٨ ب س ٣٠ وما يليه ؛ وفي المقالة الرابعة ف١٠ ص ١١٢٥ ب ١٤ — ١٨ .

(٣) خرم في المخطوط .

ما يتصرّف فيه الناس . فينبغي لنا أن نصفها ليبين لنا أن التوسط في جميعها صواب محمود ، والأطراف ليست بصواب ولا محمودة ، بل مذمومة . وأكثر هذه ليس لها أسماء ، وينبغي أن نضع لها أسماء ، كما فعلنا في غيرها ليكون أمرها أوضح ويسهل فهمها . فنقول : أما في الحق فلنسمّ المتوسط : الصادق ، والتوسط : الصدق . فأما المراآة بالصدق فإن الزائد فيها يسمى : طنزاً [١] ومستعمله < : الطنّاز [٢] > ، والنقصان منها : المزح ، ومستعمله : المزّاح . وأما ما هو من اللذة في الهزل فالمتوسط منه هو الظريف ، والحال هي : الظرف ، والزيادة في ذلك تسمّى : المجون ، وصاحبها : الماجن . والنقصان هو الغرامة ، وصاحبها : الغرم . فأمّا صنف اللذة الباقي ، الذي يكون في المعاشرة ، فإن التوسط فيه المستحلى بين الناس على ما ينبغي هو : المقبول المحبوب ، والتوسط هو القبول . فأمّا الزائد فإن كان [ما] يفعل ما يفعله لغير سبب فهو المتودد ؛ وإن كان يفعله لاكتساب منفعة فهو الملاّق . فأما الناقص المستكره عند جميع الناس فهو المقيت المستثقل عند جميع الناس، والعرب تعرفه بالمشنأة .

وقد يوجد في العوارض توسطات : فإن الحياء ليس بفضيلة ، إلاّ أنه محمود . وكذلك المستحي ، والزائد فيه وهو الذي يستحي من كل شيء ، هو : الخرق ؛ والناقص هو الذي لا يستحي من شيء وهو : الخليع ، والمتوسط هو : الحييّ .

وها هنا حال [١١٠٨ ب] متوسطة بين الحسد والشماتة [٣] يقال لها باليونانية * < نمسيس νεμεσισ ، وهاتان الحالتان ترجعان إلى الألم واللذة اللذين يحدثان فينا بالنسبة إلى كل ما يقع للآخرين القريبين : فالإنسان

(١) غير واضح في المخطوط .

(٢) نقص في المخطوط فأكملناه .

(٣) الحسد ؛ ΦΘονοσ الشماتة επιΧαιρεκακια.

* هنا نقص في المخطوط .

الذي يغضب يحزن من النجاحات غير المستحقّة ، والحسود يذهب إلى أبعد من ذلك ويحزن من كل نجاحات الآخرين < وبينما الذي يغضب يحزن من المصائب غير المستحقّة > ، فإن الشامت لا يحزن بل يغتبط لها . وستكون لدينا فرصة (١) لوصف هذه الأحوال المختلفة . — وفيما يتعلق بالعدل فإنه لما كان المعنى الذي يفهم منه غير بسيط ، فإننا بعد أن نصف الأحوال الأخرى ، سنقسّمه إلى نوعين ، وسنبين كيف أن كل واحد منهما يكوّن توسطاً (٢) . — كذلك سنبحث في الفضائل العقلية (٣) .

٨

< التقابلات بين الرذائل وبين الفضيلة >

ويوجد ثلاث هيئات : اثنتان رذيلتان ، احداهما بالافراط ، والأخرى بالتفريط ، وفضيلة واحدة تقوم في التوسط ؛ وكل هذه الهيئات يقابل بعضها بعضاً . ذلك أن الأحوال القصوى مضادة للحالة الوسطى ولبعضها البعض ؛ والحالة الوسطى مضادة للأحوال القصوى : وكما أن المساوى أكبر مما هو أصغر ، وأصغر مما هو أكبر ، فكذلك الأحوال الوسطى زائدة بالنسبة إلى الأحوال الناقصة ، وناقصة بالنسبة إلى الأحوال الزائدة ، سواء في الانفعالات وفي الأفعال . ذلك أن الشجاع يبدو متهوّراً بالنسبة إلى الجبان ، وكذلك

---

(١) في م[٣] ف[٦] إلى م[٤] ف ٩ ، أو في كتاب «الخطابة» م[٢] فصول ٦ ، ٩ ، ١٠ .

(٢) في م[٥] ف ١ ص ١١٢٩ أ ٢٦ — ب ١ ؛ ف ٤ ص ١١٣٠ أ ١٤ — ب ٥ ؛ ف ٧ ، ص ١١٣١ ب ٩ — ١٥ و ١١٣٢ أ ٢٤ — ٣٠ ؛ ف ٩ ص ١١٣٣ ب ٣٠ — ١١٣٤ أ ١ .

(٣) يذهب جرانت Grant وبيرنت Burnet إلى أن هذه الجملة مقحمة على النص ، على أساس أن التعبير λοικκι αρετκ. (= الفضائل العقلية) لا يعثر عليه في أي موضع من كتب أرسطو .

المعتدل يعد فاجراً بالنسبة إلى عديم الاحساس ، ويبدو عديم الإحساس بالنسبة إلى الفاجر ؛ والرجل الجواد يعد مبذّراً بالنسبة إلى الشحيح ، وشحيحاً بالنسبة إلى المبذر . ومن هنا فإن أولئك الذين في الأطراف يدفعون من يشغل الوسط نحو الطرف الآخر : فالجبان يسمي الشجاع متهوراً ، والمتهور يسمي الشجاع جباناً ؛ والعلاقة نفسها توجد في الأحوال الأخرى .

فلما كانت هذه الهيئات المختلفة يتعارض بعضها مع بعض هكذا ، فإن التضاد الأكبر يقوم بين الطرفين أولى مما يقوم بالنسبة إلى الوسط ، لأن هذه الأطراف أبعد بعضها من بعض مما هي أبعد من الوسط ، مثلما أن الكبير أبعد من الصغير ، والصغير أبعد من الكبير ، مما هما بالنسبة إلى المساوى . وأيضاً ، فإن ثمّ أطرافاً تبدي عن مشابهة مع الوسط ، مثلاً في حالة التهور بالنسبة إلى الشجاعة ، وحالة التبذير بالنسبة إلى الجود . وبين الأطراف يكون عدم التشابه إلى أقصى حد ، والأشياء التي تكون أبعد ما تكون بعضها عن بعض توصف بأنها أضداد ، وتبعاً لذلك فإن الأشياء الأكثر بُعْداً بعضها من بعض هي أيضاً أكثر تضادّاً .

وبالنسبة إلى الوسط ، فإن [١١٠٩ أ] النقصان يكون في بعض الأحوال هو الأشدّ تقابلاً ، وفي أحوال أخرى تكون الزيادة هي الأشد تقابلاً : فمثلاً في الشجاعة ليس التهور هو الأشد تقابلاً لها (والتهور زيادة) ، بل الجُبْن (وهو نقصان) ؛ وبالعكس ، ليس عدم الإحساس (وهو نقصان) هو الأشد تقابلاً مع الاعتدال ، بل الفجور (وهو زيادة) . وهذا يحدث لسببين : الأول صادر عن الشيء نفسه : فالقرب الأكبر والتشابه الأوثق بين أحد الطرفين والوسط يجعلاننا لا نقابل هذا الطرف بالوسط ، بل بالأحرى نقابله بالطرف المضاد . فمثلاً لكون التهور يظهر أنه أكثر شبهاً بالشجاعة وأقرب منها ، وأن الجبن أقل شبهاً به ، فإننا نجعله بالأحرى في مقابل هذا الأخير : لأن الأشياء الأبعد من الوسط يبدو أنها أكثر مضادة . — هذا هو السبب الأول ، الناشيء عن الشيء نفسه . وثم سبب آخر صادر عنا نحن :

ذلك أن الأشياء التي يستشعر طبعنا نحوها نوعاً من الميل تبدو أكثر مضادة للوسط . مثلاً ، نحن نستشعر ميلاً طبيعياً إلى اللذة ، ومن أجل هذا نحن أكثر ميلاً إلى الفجور منّا إلى الحياة المنتظمة . ولهذا فنحن بالأحرى نسمي مضادات للوسط الأخطاء التي نحن أكثر تعرضاً للوقوع فيها ، ولهذا السبب فإن الفجور ، الذي هو زيادة (افراط) أكثر مضادة للاعتدال .

٩

< قواعد عملية لتحصيل الفضيلة >

أما أن الفضيلة ، الفضيلة الأخلاقية ، توسط ، وبأي معنى هي كذلك ، أعني أنها توسط بين رذيلتين : احداهما افراط ، والأخرى تفريط ، وأنها توسط من هذا القبيل لأنها تستهدف الوضع المتوسط في الانفعالات والأفعال — فإننا قد بيّنا كل هذا .

ومن أجل هذا فمن العسير أن يكون المرء فاضلاً : ذلك أنه يصعب أن نجد الوسط في كل شيء : مثلا مركز الدائرة [١] * > فإنه ليس كل أحد يقدر على أخذه ، بل إنما يقدر على ذلك العالِمُ به . وكذلك الغضب ، وإعطاء المال وانفاقه : سهل يقدر عليه كل أحد ؛ فأمّا فعل ذلك بمن ينبغي ، وبمقدار ما ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي ، وحيث ينبغي — فليس يقدر عليه كل أحد ولا هو بأمر سهل ، وهذا هو الفعل الجيد النادر المحمود الجميل .

فلذلك ينبغي لمن قصد قصد المتوسط أن يتباعد من أكثر الطرفين مضادة للمتوسط [٢] ، وذلك أن الأطراف منها ما هي أكثر حظاً ، ومنها ما هي

---

(١) * آخر النقص في المخطوط .

(٢) هنا نقص وتمامه : « وأن نتبع نصيحة قالفسو Calypso : « عن هذه البحار وتلك الموجة أبعد سفينتك » . وهو قول ورد في «أوديسا» هوميروس ، النشيد ١٢ البيت رقم ٢١٩.

أقلّ حظاً . فلما كانت اصابة المتوسط على الحقيقة عسرة صعبة ، وجب أن نلتمس المرتبة الثانية [1] ، وهي أن يكون ما نعمله من الشرّ ، إن كان ولا بد ، أقلّ ما يمكن . وأكثر ما يتهيّأ لنا فعل ذلك بهذا الوجه [١١٠٩ ب] .

اقول إنه ينبغي لنا أن ننظر الشرور التي نحن اليها أميل : فإن بعض الناس إلى بعض الشرور أميل وإنما يعرف الشيء الذي نحن إليه أميل : من اللذة والأذى اللذين يعرضان لنا . فإذا وقفنا على ذلك ، وجب لنا أن نجذب أنفسنا إلى ضده . فإنّا كلما تباعدنا من الخطأ، قربنا من التوسط ، بمنزلة الذين يقوّمون الخشب المعوج .

وفي كل شيء ينبغي أن نتحفظ من الشيء اللذيذ واللذة ، إذ كان لا يمكننا أن نحكم على اللذة ونحن نرى الميل إليها . فينبغي أن يكون ما ينالنا عند اللذة مثل الذي ينال المشائخ عند الأذى ، وأن نستعمل كلامهم الذي قالوه لا لاني [2] في جميع هذه الأشياء : فإنا إذا صرفنا اللذة عنا بهذه الطريق قلّ [3] فسادنا . وبالجملة أقول : إنا < إذا > فعلنا ذلك ، قدرنا أن نصيب المتوسط ونناله .

وأخْلِق به أن يكون صعباً عسراً ، وخاصة في الأمور الجزئية : فإنه ليس يسهل علينا أن نحدّد الأمر حتى نعلم كيف ينبغي أن نغضب ، وعلى من نغضب ، وفي أي الأشياء ، وبأيّ مقدار من الزمان ، لأنا ربما حمدنا

---

(١) في اليوناني : أن نغير طريقة الملاحة ، وهو مثل يوناني بمعنى : أن نتخذ ما لا بد منه ، كما في السفن حين تهدأ الريح فنستعمل المجداف .

(٢) تحريف في الترجمة ، وصوابه : « وما شعر به المشايخ بإزاء ايلاني Hèlène ، ينبغي أن نستشعره بالنسبة إلى اللذة ، وأن نطبق أقوالهم في كل الظروف : فبرفضنا للذة هكذا ، نكون أقل تعرّضاً للوقوع في الشر » . والإشارة هنا إلى «الالياذة» النشيد الثالث ، أبيات ١٥٦ — ١٦٠ ، إذ أراد الشيوخ إرسالها إلى وطنها للتخلص منها .

(٣) غير واضحة في المخطوط .

من قلّ غضبه وسميناه حليماً، وربما حمدنا من استصعب غضبه وسميناه [1] فَحْلاً . ولكن من يجاوز الأمر الحدّ قليلاً إما إلى الزيادة وإما إلى النقصان لَم يُذَمّ . ومن يجاوزه إلى أحد الجهات [٣٤] كثيراً فهو يُذمّ ، لأن تجاوزه إياه بهذا المقدار لا يخفى . وليس يسهل أن نحدّ بالقول [2] الأمر أو المقدار الذي إذا صار إليه الإنسان من ذلك كان مذموماً ، إذ كان هذا ولا غيره من المحسوسات يتهيّأ ذلك فيه ، لأن الحكم على مثال هذه الأشياء إنما يكون في الأشياء الجزئية وبالحسّ. وبمقدار ما قلناه في هذه الأشياء يدل على أن الحال المتوسطة محمودةٌ في كل شيء . وإنه ينبغي لنا أن نميل مرةً إلى الزيادة ، ومرةً إلى النقصان : فإنّا بهذا الطريق نظفر بالمتوسط والجميل .

] [آخر المقالة الثانية من الأخلاق . والحمد لله على عباده الذين اصطفى] [

---

(١) في الصلب : بخلافه – والتصحيح في الهامش ، وهو الموافق للأصل اليوناني .

(٢) أي بالعقل – كما رأينا من قبل . راجع ص ٩٦ تعليمه رقم ٢ .

بسم الله الرحمن الرحيم   صلى الله على محمد وعلى آله وسلّم

المقالة الثالثة من كتاب

« الأخلاق » لأرسطو

١

< الأفعال الإرادية وغير الإرادية . القسر >

لما كانت الفضيلة إنما هي في الانفعالات والأفعال ، وكان الحمد والذم إنما يكونان فيما يكون مناظرهما ، والعذر فيما يكون مناكرهما ، وربما كانت الرحمة أيضاً — فأخْلِقْ بمن يبحث عن الفضيلة أن يكون واجباً عليه ضرورةً أن يلخص القول فيما يكون طوعاً وكرها . وهذا المعنى أيضاً نافع لواضعي النواميس لوضع الثواب والعقاب في موضعه .

وقد يظن بالأشياء التي إنما تكون قسراً أو جهلاً من فاعليها أنها تكون كرها . والشيء الذي يكون كرها [١١١٠ أ] هو الذي مبدؤه الذي يفعله يكون من خارج وليس فيه للفاعل وللمنفعل معونة عليه ، مثل أن تحمل الريح إنساناً من مكان إلى مكان وهو في ذلك غير مالكٍ لنفسه [١] .

---

(١) صحة الترجمة هي : « مثل أن يُحْمَل الإنسان إلى مكان إمّا بالريح أو بناس يملكون أمره » .

فأما ما يفعل للجزع من شرورٍ عظيمة ، أو لأمرٍ جميل ، مثل أن يأمر بعض المتغلبين قدماً أن يفعلوا بآبائهم أمراً قبيحاً وهم مالكو أنفسهم : فإن فعلوا سلموا منهم ، وإن لم يفعلوا قُتِلوا — ففيه شك : [٣٥] هل هو من الأمور التي تكون طوعاً ، أو من الشيء الذي يكون كرهاً . وقد يَعْرِض مثل هذا عند طرح رُكاب البحر أحمالهم عند[١] اضطراب البحر من عصوف الرياح : فإن بالجملة ليس يطرح أحماله طوعاً ، وجميع من له عقل يفعل ذلك لسلامته < ورفاقه >[٢] . وأمثال هذه الأفعال مختلطة ، إلا أنها أشبه بأن تكون طوعاً . وما يجري هذاالمجرى من الأفعال فهو في وقت ما يُفعل يكون باختيار من فاعله . وغاية الفعل وتمامه إنما هو بحسب الوقت وإنما أن يقال في الشيء إنه كان طوعاً أوكرهاً في وقت ما يفعل . فأمّا فاعله فيفعله طائعاً ، وذلك أن مبدأ تحريك أعضائه الآلية في هذه الأفعال هو آلية . ومن كان مبدأ شيء إليه ، ففعل ذلك الشيء إليه . فأمثال هذه الأشياء تكون طوعاً ، وخليق أن تكون كرهاً على الإطلاق إذ[٣] ليس أحد من الناس يختار شيئاً من هذه الأشياء لذاته .

وفي مثل هذه الأفعال ربما أُحْمِدَ الإنسان إذا ما احتمل أمراً قبيحاً أو مؤذياً بسبب أمور جميلة عظيمة ، وإن فعل ضد ذلك يُذمّ ، لأن الصبر على الأشياء القبيحة بغير أمر جميل أصلا من فعل إنسان خسيس . وبعض الأشياء لا يحمد الأنسان على فعلها ، إلا أنه يُعذر إذا فعلها لأسباب تفوق طبيعة الإنسان ولا يقدر أحدٌ على احتمالها . وخليق أن تكون ها هنا أشياء ليس يُقهر الإنسان عليها ،ولكن الأولى أن يموت فيها <الناس> بصبرهم على الأمور

---

(١) ص : عن .

(٢) ناقصة في المخطوط وأضفناها عن اليوناني . επι σωτηρια αυτου και των λοιπων

(٣) ص : فان .

الصعبة . وذلك أن الأسباب التي اضطرت القمّاون [1] الذي ذكره اوريفيدس الشاعر – إلى أن يقتل أمه هي من الأمور التي يُضحك منها . وربما صعب علينا أن نلخص أي شيء ينبغي أن نحتمله ونصمد عليه بدل أي شيء . وأصعب من هذا أيضاً الثبات على الأشياء التي قد عرفناها ، لأن في أكثر الأمر الأشياء التي نتوّقع مؤلمة مؤذية ، والأشياء التي يكلفها الإنسان ويقهر عليها قبيحة ، فلذلك صار الحمد والذم فيما يقهر الانسان عليه ، أو لا يقهر .

[١١١٠ ب] فينبغي أن نصف الأشياء التي تكون قسراً أي الأشياء [٣٦] هي ؟ فنقول : على الإطلاق فهي إذا كان سببها في الشيء الذي من خارج ولم يكن الفاعل معيناً عليها . فأما الأشياء التي تكون في نفسها كرهاً إلا أنها في وقت ما تفعل تؤثر على غيرها فقصدها [2] يكون طوعاً ، وهي أشبه بالأمور التي تكون طوعاً . وليس يسهل علينا أن نصف أي الأفعال ينبغي أن نؤثرها على غيرها ، وذلك أن الاختلاف في الأمور الجزئية كثير .

فان قال قائل إن الأمور الجميلة واللذيذة مما تكون قسراً لأنها – زَعَمَ – تضطرنا إذا كانت من خارج ، صار على هذه الجهة كل شيء إنما يكون قسراً لأن جميع الناس إنما يفعلون جميع ما يفعلونه بسبب هذه، ومن فعل شيئاً بالقسر والقهر تأذى به، ومَن فعل شيئاً للأمر الجميل أو اللذيذ التذّه . مما يضحك منه ويهزأ به تصيير الإنسان[3] السبب في الأفعال الخارجة وإلا يُصَيّر السبب في ذلك : نفسه . إذ كان سهل الوقوع في أمثال هذا الأشياء – ويجعل

---

(١) ص : القمادن . و «القماون» مأساة مفقودة ليوريفيدس، وفيها يذكر ان القماون قتل أمه اروفيلا لينجو من لعنات أبيه امفياراوس . راجع نشرة نوك Nauck لشذراته ، الشذرة رقم ٦٩ .

(٢) ص : قصدها تكون ...

(٣) أي : من المضحك أن ينسب الانسان إلى الأفعال الخارجة السبب فيما يفعل ، ولا يجعل نفسه السبب فيما يفعل .

سبب الأمور الجميلة : نفسه ، وسبب الأمور القبيحة : الأشياء اللذيذة .

فيشبه أن يكون الشيء الذي يكون قسراً هو الذي مبدؤه من خارج ، من غير أن تكون للنفس معونة عايه .

٢

< الأفعال اللاإرادية الناتجة عن الجهل >

وما يكون بغير علم من فاعله فليس كله يكون طوعاً . فأما الشيء المؤذي وما يندم على فعله فإنما يكون كرهاً . وذلك إن مَنْ فعل شيئاً من الأشياء – أيّ شيء كان – وهو لا يعلم ، ولم يمتعض من فعله – فلم يفعله طوعاً لأنه لم يعلمه ؛ ولا فعله كرهاً لأنه لم يتأذّ به . فأمّا مَنْ فعل شيئاً وهو يعلم ، فإن هو ندم على فعله فقد يظن به أنه فعله كرهاً ، وإن لم يندم على فعله بل اغتبط بما فعل ، فينبغي أن يظن به أنه فعل ما فعله طوعاً – فإن بينهما فصلاً ، والأجود أن يكون لكل واحدٍ منهما اسمٌ يخصُّه .

ويشبه أن يكون ما يفعله الإنسان وهو لا يعلم غير ما يفعله وهو جاهل به ، وذلك أن السكران أو المغتاظ لا يظن بهما أنهما [٣٧] يفعلان ما يفعلانه وقت السكر ووقت الغيظ بغير معرفة ، لكنهما يفعلانه وهما جاهلان به ، فإن كل ردىء يجهل الأشياء التي ينبغي له أن يفعلها ، والأشياء التي ينبغي له أن يهرب منها . ولهذا الخطأ يصيرون ظلمة : وبالجملة شراراً . وليس من شأن الفعل أن يقال فيه إنه فعل كرهاً إذا كان فاعله يجهل الأمور النافعة ، لأنه ليس الجهل بالاختيار سبباً لأن يكون الفعل كرهاً ، لكنه سبب للرداءة ، ولا الكلية : لأن الذمّ لا يكون بسبب هذه ، لكن الذي في الجزئيات ، إذ كان الفعل إنما يوجد فيها . وذلك أنه قد يوجد في هذه [١١١١ أ] الرحمةُ وبسط العذر ، لأن من يجهل شيئاً من هذه فإنما يفعل ما يفعله كرهاً .

ولا بأس أن نفصّل هذه الأشياء ونعلم ما هي ، وكم هي ، وما الذي يُفْعَل وفي أي شيء يفعل . وربما احتجنا أن نعلم بأي شيء ، أعني : الآلة ، ولأي شيء : مثلما يفعل الشيء للسلامة ، وكيف : بمنزلة ما يفعل الشيء برفق أو بشدّة . فهذه الأشياء كلها ليس من أحد يجهلها إلا مجنون ؛ ومن البيّن أيضاً أنه لا يجهل الفاعل إما لأنه لا يمكن أن يكون أحدٌ جاهلا بنفسه إن كان يفعل ، مثلما يقال إنهم يهترون ، أو إنهم لا يعلمون أن ما يقولونه مما لا يجب أن ينطق به ، بمنزلة ما يقوله أسخولس [1] في «الأسرار »، أو من يريد أن يرمي شيئاً ويخليه من يده فحل الذي خلّى الآلة التي يرمى [2] بها . وقد يتوهم متوهم أن إبنه عدوّه ، كما توهمت مارفى [3] ، وإن رأس الرمح الذي ركب السنان كُري إذ كان يتراءى كُريّاً ، وأن الحجر الذي يرمي به؛ إنساناً [4] وربما ضرب إنسان إنساناً لمنفعة فقتله ؛ وربما أراد مريدٌ ان يُري آخر شيئاً فنخسه بأطراف أصابعه فقتله . فلما كان الجهل موجوداً في هذه الأشياء كلها التي فيها يكون الفعل ، كان من جهل منها شيئاً ظنّ به أنه يفعله كرهاً ،وخاصة إذا جهل أقوى ما فيه ، أو يظن أقوى ما فيه الشيء الذي فيه كان الفعل ومن أجله كان.

فما يقال إنه يكون كرهاً على هذا الوجه من [٣٨] الجهل يحتاج أيضاً ان يكون الفاعل له يتأذّى به ويندم عليه .

---

(١) اتهم اسخولس Eschyle (الشذرة رقم ٣٣٤ في نشرة Nauck) أمام محكمة أثينا بأنه أفشى سرّ « الأسرار » في كثير من مسرحياته المأسوية . فاعتذر عن ذلك بأن ادعى جهله بذلك . و «الأسرار» هي أسرار الوسيس Mystères d'Eleusis . يهترون : يفلت من لسانهم الكلام .

(٢) الترجمة غير واضحة . والأوضح أن تكون هكذا : «أو» أراد فقط أن يوضّح بمثال فأطلق القذيفة »، «كما قال الرجل صاحب المقلاع » — معتذراً عما نتج عن فعله من رمي شخص بقذيفة ، فإنه لم يقصد ذلك .

(٣) Mérope في مسرحية « كرسفونت » Cresphonte ليوريفيدس ؛ راجع الشذرة رقم ٤٩٧ في نشرة Nauck ، و «فن الشعر» لأرسطو ف ١٤ ص ١٤٥٤ أ ٥ . وهذه المسرحية من مسرحيات يوريفيدس المفقودة .

(٤) ص : لسود ، وفي اليوناني Ponce .

٣

< الفعل الإرادي >

وإذْ كان ما يُفْعَل قسراً وبغير معرفة يقال إنه يُفعل كرهاً ، فما يُفعَل طوعاً يظن به أنه الشيء الذي مبدؤه فيه ، وفاعله يعلم جزئياته التي فيها يكون الفعل ، لأنه خليق ألا يكون القول — بأن ما يُفعل بالشهوة والغضب ليس إنما يفعل طوعاً — يقال [1] على قياس . أما أولا فإنه لا يكون شيء من الحيوان ، غير الإنس ، يفعل شيئاً طوعاً ، ولا الأطفال . وأيضاً فلسنا نخلو من أن نكون إما ا لا نفعل شيئاً أصلا — مما يكون بالشهوة والغضب — طوعاً ، وإما أن نكون نفعل الأمور الجيدة طوعاً والرديئة كرهاً ، أو يكون هذا مما يُضحك منه إذ كان السبب واحداً . وخليقٌ أن يكون من المنكر أن نقول إن شهوتنا للشيء الذي ينبغي أن نشتهيه ، أو غضبنا على من يجب أن نغضب عليه يكون كرهاً ، لأنه قد يجب أن نغضب في بعض الأشياء ، وأن نشتهي مثل الصحة والتعلم . وقد يُظن بالأشياء التي تكون كرهاً انها مؤذية ، والأشياء التي تكون بالشهوة لذيذة . وأيضاً بماذا نقول إن ما يكون كرهاً يخالف ما يكون بخطأ من الفكر والغضب ، إذ كان يُهْرَب من كليهما ؟! وقد يظن بالعوارض البهيمية أنها للناس [١١١١ب] ليس بدون غيرهم ، وأفعال الإنسان إنما هي من النفرة والغضب . فمن المنكر أن يجعل هذه الأشياء مما يكون كرهاً.

٤

< تحليل الاختيار >

فإذ قد ميّزنا ما يكون طوعاً ، وما يكون كرهاً ، فينبغي أن نتبع ذلك بصفة الإختيار : فان الإختيار يظن به أنه أخصُّ الأشياء بالفضيلة ، وهو خاصةٌ يحكم على الأخلاق من الأفعال .

---

(١) أي هذا القول .

فنقول إن الإختيار تبيّن من أمره أنه يكون طوعاً . وليس معنى الإختيار هو معنى ما يكون طوعاً ؛ لكن — ما يكون طوعاً أكثر ما يكون بالاختيار . وذلك أن ما يكون طوعاً قد يشترك فيه الصبيان والحيوان غير الناطق ، وليس يشتركون في الاختيار ، والأشياء التي تكون بغتة نقول إنها تكون طوعاً ولا نقول إنها تكون باختيار . .

والذين يزعمون أن الاختيار شهوة أو غضب أو الهوى [٣٩] أو رأيٌ (١) ما ، فيشبه ألا يكون قولهم ذلك صواباً ، لأن الاختيار ليس بعام ، بل الشيء العام هو الشهوة والغضب . والذي لا يضبط شهوته : إذا اشتهى فَعَل ، ليس إذا اختار (٢) . وحال انضباط وحال الذي يطلب نفسه بعكس ذلك : إذا اختار فعل ، ليس إذا اشتهى . والشهوة مضادة للاختيــار ، وشهوةٌ لا تضاد شهوة . والشهوة إنما هي لِلّذيذ والمؤذي ، فأما الاختيار فليس هو لشيء مؤذٍ ولا لذيذ . والغضب أيضاً أقل منه ، لأنه يظن أن الشيء الذي يكون بسبب الغضب قلما يكون باختيار .

وليس الاختيار أيضاً هوى(٣) ، وإن كان يُرى أنه قريبٌ منه ، لأن الاختيار لا يكون للأشياء الممتنعة . فإن زعم زاعمٌ أن الأشياء الممتنعة تختار ، ظُن به أنه غبيّ . والهوى قد يكون للأشياء الممتنعة بمنزلة ما يُهْوى البقاء . والهوى أيضاً قد يكون في الأشياء التي فعلها ليس إلينا ، مثل أن يهوى المُناضِلُ والحاكي(٤) . وليس أحد من الناس يختار أمثال هذه الأشياء ، بل إنما يختار الإنسان ما يرى أن فعله إليه . وأيضاً فإن القوى أكثر ما تكون لغاية الشيء . فأما الاختيار فإنما يكون لما يؤدّى إلى الغاية . ومثال ذلك أن نهوى أن نَصِحّ ، ونختار الأشياء التي بها نصحّ ، ونهوى أن نسعد ونفرح . وليس ينبغي أن

---

(١) في الهامش : أمر — وهو خطأ كما هو شأن معظم — أوكل — التعليقات التي في الهامش .

(٢) في الهامش : إذا اختيار — وهو خطأ كالعادة .

(٣) الهوى βουλησισ .

(٤) الحاكي : المُمَثِّل acteur . المناضل : المصارع .

نقول إنا نختار أن نسعد ، لأنّ بالجملة يشبه أن يكون الاختيار إنما هو في الأشياء التي صار فعلها إلينا .

وليس الاختيار أيضاً رأياً ، لأن الرأي يظن به أنه يكون في كل شيء وليس هو من الأمور الدائمة البقاء والممتنعة بدون ما هو فيما كان إلينا ؛ وإنما ينقسم بالصدق والكذب ، لا بالخير والشرّ . فأما الاختيار فبالخير والشرّ ينقسم .

وبالجملة ، فخليقٌ ألا يكون أحد يقول إن الاختيار والرأي شيء واحدٌ لشيء من الأشياء . وذلك أنه قد يقال فينا ، باختيارنا للخير والشرّ ، أنا بكيفٍ ما ؛ ولا يقال ذلك فينا إذا رأينا رأياً . وقد نختار أن نأخذ شيئاً وأن نهربَ من شيء ، وأن نفعل شيئاً مما يشبه ذلك ، أما الرأي فبسببه نعتقد ما الشيء ، أو لمن يصلح ، أو كيف يصلح . فأما أخذ الشيء أو الهرب من (1) [٤٠] الشيء فليس يكاد يكون منا بالرأي والاختيار فليس يحمد بشيء أكثر من أن يحمد بأنه صواب ، والرأي بأنه صادق . وإنما نختار الأشياء التي يعلم خاصة أنها خير ، ونرى الأشياء التي لا نكاد نفعلها ، ونظن بالذين يختارون ما هو أفضل ليس هم الذين يرون رأياً أفضل ، لكنّ قوماً يرون الشيء الأفضل ، وبسبب شرّهم يختارون ما لا ينبغي . — فأما أن الرأي يتقدم الاختيار ، أو يتبعه ، فليس في ذلك اختلاف لأن ليس هذا الشيء الذي كنا نبحث عنه ، بل الذي كنا نبحث عنه هو أن نعلم إن كان الاختيار والرأي متفقين في شيء من الأشياء .

فإذا كان الاختيار ليس هو واحد من الأشياء التي ذكرنا ، فلننظر ما هو وأيّ الأشياء — فنقول : يشبه أن يكون ما يفعل طوعاً ، إلاّ أنه ليس كل ما يكون طوعاً فهو مختار ، لكن المختار ما أوجبته الروية ، لأن الاختيار

---

(1) مكررة في أول الصفحة ٤٠ .

إنما يكون بالتمييز والعقل . ويشبه أن يكون اسم الاختيار في لغتنا [١] يدل على المؤثر شيئاً على شيء .

٥

< تحليل الرويّة وموضوعها >

فينبغي أن نعلم هل الروية تجب في جميع الأشياء حتى يكون كل أمر من الأمور يُرَوّى فيه ، أو بعض الأشياء لا يروّى فيه . وخليق أنه ينبغي أن نقول إن الأمر الذي تقع عليه الروية ليس هو الذي يروّى فيه الغبيّ والمجنون ، لكنْ الذي يروّى فيه العاقلُ . وليس نجد أحداً يستعمل الرويّة في الأمور الدائمة البقاء ، أعني في العالم ، والقطر والضلع أنهما متباينان . ولا يروّى أحدٌ أيضاً في الأشياء التي في الحركة إذا كانت تكون على حالٍ واحدة بعينها كان ذلك من الضرورة أو بالطبع أو بسبب ما آخر مثل عدم المَطر وكَثْرته ، ولا في الأشياء التي بالاتفاق : بمنزلة وجود كنزٍ . ولا يُرَوّى أيضاً في أمور الناس كلهم : فإنه ليس أحد من أهل لاقاذامونا يروّى في الحال التي بها صار أهل سقوثيا [٢] يسيرون سيرة فاضلة . لأن ليس شيء من هذه الأمور إلينا .

وإنما يروّي فيما كان فعله إلينا ويجري على أيدينا.وذلك أنه يظن أن أسباب هذي هي : الطبيعة ، والضرورة ، والاتفاق ، والعقل أيضاً [٤١] وكل ما يكون بتوسط الإنسان . فكل واحدٍ من الناس إنما يروّى في الأشياء التي يمكنه أن يفعلها أو تجري على يديه .

---

(١) أي في اللغة اليونانية فإن الكلمة προαιρετον تدل على التروي السابق وتفضيل شيء على آخر .

(٢) لاقادامونا Lacédemoniens أهل اسبرطه ــ سقوثيا Scythie .

وليس تكون الروية في العلوم الحقيقية المكتفية بنفسها [١١١٢ ب] ، بمنزلة علم الكتابة . وذلك أنّا لا نشك حتى نروّى كيف ينبغي أن نكتب الحروف ، وإنما نروّى فيما كان فعله إلينا ، ولا يكون أيضاً على حال واحدة بعينها ، كالحال في صناعة الطب وفي جميع القوى . والرويّة في الملاحة أكثر منها في الرياضة ، بحسب نقصان هذه عن تلك في استقصاء الفعل . وكذلك يجري الأمر في سائر الصنائع الباقية . واستعمال الرويّة في الصناعات أكثر منها في العلوم ، وخاصةً فيما كان منها يقع لنا فيه الشك . والروية إنما تكون فيما يوجد في أكثر الأمر وليس يبين إلى ماذا يؤول أمره ، وفي الأشياء التي لا تكون عاقبة أمرها محصّلة محدودة . وقد نلتمس مَنْ يُرَوّي معنا في الأمور العظام ونشاوره إذا لم نثق من أنفسنا بكفاية في عملها .

وليس يروى في غايات الأمور ، بل أيضاً يروّى فيما يؤدي إلى الغايات . وذلك أن الطبيب ليس يروّى في أن يبرىء ، ولا الخطيب يروّى في أن يُقْنع ، ولا سائس المدينة يروّى في تجويد الفرائض [١] ، ولا واحد من الناس يروّى في غايات الأمور ، لكنهم يصنعون غايةً ما ، ويبحثون عنها كيف تكون ، وبأيّ شيء . وإذا تبيّن أن الغاية تكون بأشياء كثيرة ، بحثنا عن الشيء الذي به تكون أسهل وأجود . وإذا كانت الغاية تتم بشيء واحد ، بحثوا عن ذلك الشيء كيف يكون ، وبأي شيء يكون هو أيضاً ، إلى أن ينتهوا إلى السبب الأول الذي هو أخير في الوجود ، لأن الذي يروّى يشبه أن يكون يبحث ويحلّل بالعكس على الجهة التي وصفنا . وقد تبيّن أن ليس كل رويّة مثل البحث في التعاليم . وكل روية بحثٌ ؛ والشيء الأخير في التحليل بالعكس هو أول في البحث أخير في الوجود ، وهو الشيء الذي مِنْ أجله سائر الأشياء الباقية . فإن صادفوا وهم في البحث شيئاً ممتنعاً ، تنحّوا عنه ، مثال ذلك أنه إذا أحتيج إلى المال فليس [٤٢] يمكن الوصول إليه إلا بالاكتساب ؛ فإن كان الاكتساب ممكناً التمسوه .

(١) الفرائض : القوانين ، الشرائع .

والأشياء الممكنة < هي > التي فِعلُها إلينا . وذلك أن ما فعله إلى أصدقائنا ، ففعله إلينا بجهة من الجهات ، لأن مبدأه فينا . والأشياء التي نبحث عنها ربما كانت الآلات التي يعمل بها الشيء ، وربما كانت الحاجة إلى الآلات . وكذلك يجري الأمر في الأشياء الباقية : فإنه ربما بحث فيها عن الشيء ، والذي به يكون الفعل . وربما بحث فيها عن الوجه الذي به يكون .

ويشبه أن يكون الإنسان – كما قلنا – مبدءاً لأفعاله . والرويّة تكون في الأشياء التي نفعلها . والأفعال فبعضها تكون من أجل بعض . فليست الغاية إذاً مـمّا يروّى فيه ، لكنّ الرويّة إنما تكون فيما يؤدي إلى الغاية . ولا نروّى أيضاً في الأمور الجزئيّة [١١١٣ أ] مثل أن نروّى في أنّ هذا الشيء خبزٌ[1] ، وأن هذا الشيء (= الخبز) قديمٌ أو قد عُمِل على ما ينبغي – فإن هذه الأشياء إنما تدرك بالحسّ ، فإن رُوِّي فيها مرّةً إلى لا نهاية .

والشيء الذي نروّى فيه والشيء المختار معنى واحدٌ ، إلاّ أن المختار مَحصّل ، وذلك أن الشيء المختار هو الذي تتقدم العزيمة عليه من الرويّة ، لأن كل واحدٍ من الناس يُمسك عن أن يبحث كيف يعمل إذا ردّ المبدأ إلى نفسه وإلى ما يراه . وهذا هو الشيء الذي نختار . ويتبيّن هذا من السياسات القديمة التي اقتدى بها اوميرس . وذلك أنه زعم أن الملوك كانوا يبوحون للعامّة بالأمور التي كانوا يختارونها .

وإذا كان الشيء المختار ، وهو المرويّ فيه مع تشوّقٍ ما إلينا فعله ، وذلك أنا إذا عزمنا على الشيء عند الرويـة ، تشوّقناه بالهوى .

---

(١) ص : خير – والصواب ما أثبتنا بحسب اليوناني .

٦

< تحليل الهوى >

فقد وصفنا الاختيار على طريق الرسم ، وقلنا في أيّ شيء يكون ، وأنه في الأشياء التي تؤدي إلى الغايات .

فأما الهوى فقد قلنا إنه يكون في الغاية . وبعض الناس يظنّ أنه في الخير ، وبعضٌ يظن أنه فيما يتخيل أنه خير . ويلزم الذين يقولون إن الشيء الذي يُهْوَى هو خيرٌ ألاّ يكون الشيء الذي يُهْوَى فهذا قول لا يختار الصواب [١] ، لأنه إذا صار ما يهوى فهو خيرٌ ، فإنه ربما اتفق [٤٣] أن يكون ما يهوى شرّاً . فأما الذين يقولون إن الشيء الذي يتخيل أنه خيرٌ هو الشيء الذي يُهْوَى ، فيلزمهم ألا يكون يُهْوَى بالطبع ، لكنه يكون لكلّ أحدٍ بحسَب رأيه . ويتفق أن تتخيل الأشياء المضادة لواحدٍ دون واحدٍ في وقت دون وقت .

فإن كانت هذه الأشياء ليست مقنعة ، فينبغي أن نقول إن الخير يُهْوَى على الإطلاق وبالحقيقة . وكل واحدٍ من الناس يهواه على حسب تحمله : فالفاضل يهوى الخير الذي هو خير بالحقيقة ، والشرير يهوى ما يتفق له ، كالحال في الأجسام : فإن الذين هم بحال صحةٍ يميزون الأشياء الصحيحة بالحقيقة ، والذين هم ممراضون يميزونها بخلاف ذلك . وكذلك يجري الأمر في تمييزهم للأشياء المرّة والحلوَة ، والثقيلة والحادّة ، وكل واحد من سائر الأشياء الأخر . فإن الفاضل يحكم على كل واحدٍ من هذه الأشياء حكماً

---

(١) الترجمة غامضة وصوابها : « ولكن الذين يرون أن الخير الحق هو موضوع الهوى يحدث لهم منطقياً ألا يقرُّوا بأن يكون موضوع الهوى ما يهواه الإنسان الذي يختار نهاية غير صواب ، لأننا إذا أقررنا بأن هذا موضوع للهوى ، لأقررنا أيضاً بأنه شيء خير ؛ لكن في الحالة التي افترضناها نحن هوينا شيئاً رديئاً » .

صحيحاً ، ويتخيل له الحق في كل واحدٍ منها ، لأن في كل واحدٍ من الأحوال أشياء جميلة وأشياء لذيذة تخصها . وخليق أن يكون للفاضل فضل كثير على غيره مما يراه من الحق في كل واحد من الأشياء التي هو لها بمنزلة الدستور والقَدْر [1] . ويشبه أن يكون الغَلَطُ في ذلك إنما يدخل على أكثر الناس من أجل اللذة ، لأنها تتخيل خيراً وليست كذلك ، وهم يختارون اللذيذ على أنه خير [١١١٣ ب] ويهربون من الشيء المؤذي على أنه شر .

٧

< الفضيلة والرذيلة اراديّتان >

فإذا كانت الغاية تُهْوَى ، وكلُّ ما يؤدي إلى الغاية يُروَّى فيه ومُخْتاراً ، فالأفعال إذاً التي في هذه تكون باختيار وتكون طوعاً . وأفعال الفضيلة في هذه تكون . والفضيلة من الأشياء التي هي إلينا ؛ وكذلك الخساسة .وذلك أن الأشياء التي الينا أن نفعلها فإلينا ألاّ نفعلها ؛ والأشياء التي فيها نقول : « لا ! » ، فيها نقول : « نعم ! » . وإن كان فعل الجميل إلينا ، ففعل القبيح أيضاً إلينا . وإذا كان فعل الأمور الجميلة والقبيحة إلينا ، كذلك إلينا ألا نفعلها . وكان هذا هو معنى أن نكون خياراً أو شراراً . فإلينا إذاً أن نكون خياراً أو شراراً .

فأما القول بأنه :

« لا يكون أحدٌ رديئاً طوعاً ، ولا سعيداً كرهاً [2] » .

فيشبه [٤٤] أن يكون بعضه باطلاً ، وبعضه حقاً . وذلك أنه لا يكون

---

(١) أي المقدار ، المقياس Mesure .

(٢) بيت شعر لشاعر مجهول ، يظن البعض أنه سولون . وأرسطو في هذا الموضع ينقد مذهب سقراط في كون الفضيلة هي العلم ؛ إذ قال إنــه لا إنسان يكون شريــــراً بإرادته .

أحدٌ سعيداً كرهاً . فأما الرداءة فتكون طوعاً ، أو ينبغي أن نكون نشكك فيما قلناه الآن ، وألا نقول إن الإنسان مبدوء ولا مولـد للأفعال ، كما هو مولـد للأولاد . الا ّ أنه إن تبيّنت هذه الأشياء ولم يكن لنا أن ننسبها إلى مبادىء أخر غير الأمور التي هي إلينا ، فما كان من الأمور مبادؤه إلينا فهو إذاً إلينا وهو مما يكون طوعاً .

ويشبه أن يكون كل واحد من الناس خصوصاً ، وواضعو النواميس أنفسهم يشهدون بهذه الأشياء ، إذْ كانوا يعاقبون مَنْ يفعل الرداءة ، ومن لم يكن أتى ذلك الفعل قسراً أو جهل به لم يكن هوسببه ، ويُجِلُّون [(١)] من يفعل الأمور الجميلة ليحثوا هؤلاء على هذا الفعل ويردعوا عن ذلك الفعل . وليس أحدٌمن الناس يحضُ على فعل شيء مما ليس هو إلينا ولا يكون طوعاً ، إذ كان لادرك [(٢)] في التماسنا أن نمنع إنساناً أن يَسْخُن بدنه ، أو ألا ّ يألم وألا ّ يجزع وألا ّ يناله شيء مما يجري هذا المجرى ، فإن هذه الأشياء تنالنا لا محالة . وقد يعاقبون أيضاً على الجهل نفسه من يظن به أنه سببه ، مثلما [(٣)] يفعلون بالسكارى : فإنهم يضعون عليهم العقوبة ، وذلك أن مبدأ هذا الفعل في السكران ، إذ كان إليه ألا ّ يسكر — وهذا هو سبب الجهل . ويعاقبون أيضاً من يجهل شيئاً مما في النواميس قد يلزمه عمله ولا يعسر عليه فهمه . وكذلك يعاقبون [١١١٤ أ] على فعل الأشياء التي يظن بفاعليها أنهم جهلوها لتوانيهم ، مِنْ قِبَل أن الأمر إليهم في ألا ّ يختاروها إذ كان الأمر إليهم في أن يعنوا بها.

وخليق أن يكون[(٤)] إليهم أن يعنوا بها، لكنهم إذا كانوا أحياءاً[(٥)] كانوا

---

(١) في الهامش : « ويمدحون : لخصه القاضي » — أي هكذا ورد في تلخيص القاضي أبي الوليد ابن رشد . وما في الصلب موافق لما في اليوناني : τιμῶσιν honorent

(٢) لا فائدة .

(٣) ص : مثل يفعلون .

(٤) في الهامش : لأنهم — وهو خطأ .

(٥) في الهامش : أخياراً — وهو خطأ .

أسباباً ليكونوا كذلك ، كما قد يكون من يفعل الشر ليكون ظالماً ، ومَنْ يُدْمِن شرب الخمر وما أشبهه سبباً ليكون شَرِهاً ، لأن الأفعال في كل واحدٍ من الأشياء تجعل الفاعلين بهذه الحال . وذلك بَيِّنٌ من التدرب [1] والمواظَبة على أيّ جهاتٍ كان أو فعل لأنهم يدمنون الفعل . فأما الجهل بأن الحالات [2] إنما تصير للإنسان من قِبَل فعله في واحدٍ واحدٍ من الأشياء — فإنه من شأن مَنْ لا [٤٥] حسَّ له . وأيضاً مِما هو خارجٌ عن القياس أن يكون الظالم لا يهوى أن يكون ظالماً ، والشره لا يهوى أن يكون شرهاً ، وإلاّ صار الإنسان ظالماً وهو جاهل بالأفعال التي يفعلها فيصير بها ظالماً ولا يكفّ أيضاً عن الظلم إذا هوى أن يصير عدلاً ، ولا العليل أيضاً يصير صحيحاً إن هوى ذلك . وإن اتفق بأن يكون هذا هكذا ، فالذي لا يتحفظ في تدبير ولا يقبل من الأطباء اذا اعتلّ ؛ وإنما يعتلّ طوعاً لأنه قد كان يمكنه في ذلك الوقت ألاّ يعتل ، إلا أنه لم يختر ذلك . كما أن من رمى حجراً لم يمكنه أن يرده إليه ، وإن كان إليه أن يأخذه ويرمي به لأن مبدأ ذلك إليه . وكذلك الحال في الظالم والشره ، فإن الأمر إليهما بدّياً في أن لا يكون كذلك ، فكذلك يصير الظالم ظالماً طوعاً ، والشره شرهاً . فأما إذا صارا كذلك ، فليس يمكنهما ألا يكونا .

وليس شرور النفس فقط تكون طوعاً ، لكن في بعض الناس قد تكون شرور البدن أيضاً طوعاً ، وهم الذين نزجرهم ونعنفهم : فإنه ليس يوجد أحدٌ من الناس يعنف من هو سمح بالطبع ، بل إنما يعنف مَنْ هو كذلك لتوانٍ وإهمال . وكذلك الحال في المرض والقبح والزمانة ، فإن أحداً ليس يُعَيِّر أعمى بالطبع أو بسبب مرض أو ضربة ، بل يرحمه ؛ فأما من ناله

(١) في الهامش : الدءووب — وهو خطأ .

(٢) الحالات dispositions .

العمى من كثرة شرب الشراب أو غيره من أسباب الشره : فكل أحد يعذله . فشرور البدن إذاً ما كان منها إلينا ، فقد يُعْذَل صاحبها ، وما كان منها ليس إلينا ، فليس يعذل صاحبه . وإن كان الأمر كذلك ، ففي سائر الأشياء الأخر للشرور التي يعذل صاحبها عليها : فِعْلُها إلينا .

فإن قال قائل إن الناس كلهم يتوقون إلى ما يتخيل لهم أنه خير ، فأما التخيل فليس هو إليهم ، لكن كل واحد منهم تتخيل له الغاية على حسب حاله. [١١١٤ب] فإن كان كل واحد من الناس بجهة من الجهات سبباً لحاله ، فهو أيضاً يكون بجهة من الجهات سبباً لتخيله . وإن لم يكن أحدٌ من الناس سبباً لفعل الشرور ، لكنه إنما يفعله لجهله الغاية ، ولذلك يظن أن الأمر الأفضل في ذلك ، كان التوقان إلى الغاية ليس هو بإرادة ، [٤٦] لكنه يحتاج إلى أن يكون له بالطبع مثل ماله البصر الذي به يُميّز تمييزاً جيداً فقد يختار الخير الحقيقي. والذي يوجد هذا المعنى فيه على ما ينبغي <هو> الجيد الذكيّ بالطبع . والشيء الأعظم الذي لا يمكن أن يأخذه الإنسان من غيره ولا يتعلمه ، لكنه يوجد له بحسب ما طبع عليه بالغاً في الجودة ، هو جودة الطبع التام الحقيقي . فإذا كان هذا حقاً ، فليس تكون الفضيلة طوعاً أكثر من الرذيلة ، وذلك أن الغاية توجد للخير والشرّ جميعاً على مثال واحد : إما بالطبع ، أو كيف وضعت وظهرت . وسائر الأشياء الباقية التي يفعلونها على أيّ وجه كان إلى هذه تنسب . فإن لم تكن الغاية كائناً ما كانت لكل واحد من الناس بالطبع ، بل بشيءٍ غيره ، أو إن كانت الغاية بالطبع ، وكان الفاضل يفعل سائر الأشياء الأخُرَ طبعاً ، فالفضيلة تكون طوعاً ، والرذيلة أيضاً تكون طوعاً ليس بدونها ، إذ كان قد يوجد للشر أيضاً أنه في الأفعال وفي الغاية بنفسه . فإن كانت الفضائل — كما يقال — تكون طوعاً ، لأنا أسبابٌ للحالات بجهة من الجهات ، ولأنا نجعل الغاية بالحال التي نحن عليها ، فالرذائل إذاً تكون طوعاً مثلما تكون الفضائل .

٨

< خلاصة ما تقدم >

فقد * وصفنا أمر الفضائل وصفاً عامياً ، وذكرنا جنسها على طريق الرسم ، فقلنا إنها توسطات وإنها حالات وإنها فعّالة للأشياء التي عنها تكون بذاتها ، وأن فعلها إلينا ، وأنها تكون طوعاً ، وكما يجب التمييز الصحيح . وليس تكون الأفعال طوعاً على مثل كون الحالات وذلك أنا مُسْتَوْلون قادرون على الأفعال من أول الأمر إلى آخره لعلمنا بالجزئيات . فأما الحالات فنحن قادرون على أوائلها[١١١٥ أ] : فأما جزئياتها فتزيُّدها غير معروف ، كالحال في الأمراض . ولكنه لما كان الأمر إلينا في ألاّ نستعملها على هذه الحال ، صار لذلك يكون طوعاً .

٩

< الفحص عن الفضائل الجزئية . الشجاعة >

فَلْنَعُدْ ونصف كل واحدة ما هي ، وفي أي الأشياء هي ، وكيف هي ؛ وقد نُبَيِّن مع ذلك كم هي .

فنتكلم أولاً في **الشجاعة** فنقول : قد وصفنا الشجاعة فيما تقدم ، وقلنا إنها توسط فيما [٤٧] بين الخوف والتقحم . ومن البين أنا نخاف من الأمور المفزعة . وهذه بالجملة هي الشرور . ولذلك حدُّوا الخوف فقالوا إنه توقّع

* النص اليوناني الذي ترجم عنه المترجم العربي يتفق في ترتيبه هنا مع نشرة بكر ومن تابعه مثل برنت Burnet وركام Rackham . وقد شكك في الترتيب سوزميل فجعل الأسطر ٢٦ ـ ٢٩ بعد ١١١٥ ب س٢ .

شرّ . فقد نتخوّف إذاً جميع الشرور ، مثل الدناءة [١] ، والفقر ، والمرض ، وعدم الأصدقاء ، والموت . ولكنه ليس يظن أن في هذه كلها يكون الإنسان شجاعاً وذلك أنه قد ينبغي أن نخاف من بعضها . والخوف منه جميل ، وترك الخوف منه قبيح ، مثل الدناءة : فإن من يخافها ويتقيها : حيٌّ ، ومن لا يخافها ويتقيها : وقح ، وقد يسميه قومٌ شجاعاً على طريق الاشتراك في الاسم ، لأن فيه شيئاً يشبه ما في الشجاع ، وذلك أن الشجاع لا يخاف . فأما الفقر فخليقٌ أن يكون لا ينبغي أن يخاف منه ، ولا من مرض ، ولا مِنْ شيء أصلاً مما لا يحدث عن الشر ولا يعينه [٢] صاحبه . ولكنه ليس من لا يخاف من هذه هو شجاع ، ولكنا نسميه شجاعاً على طريق التشبيه . وذلك أن بعض الناس يكون جباناً في الحروب ، وهو مع ذلك ينسب إلى الجرأة < لأنه > جريء على اخراج ما له عن يده . وليس مَنْ خاف من العار في ولده أو أصدقائه أو في شيء مما أشبه هذه هو جبان ، ولا من أقام على ضرب السياط بجرأة هو شجاع .

ففي أي شيء من المفزعات ينبغي أن نقول إن الإنسان يكون شجاعاً ؟ في أعظمها ، لأنه لا يوجد أحد أصبر منه على الأمور الهائلة . وأهول الأشياء التي تُخَوِّف : الموت ، لأنه نهاية . وليس يظن أن الميت يناله فيما بعد شيءٌ من الخير أو من الشرّ . وقد يظن أن الشجاع ليس هو الذي لا يخاف من كل موت ، بمنزلة الموت في البحر أو في الأمراض ، لكنه لا يخاف من الموت الذي يكون في الأمور الجميلة جداً ، وهو الموت في الحرب ، وذلك أن هذا الموت إنما يكون في أعظم الجهاد وأجوده . وقد أجمع الناس في أن

---

(١) الدناءة : الاحتقار ، الازدراء Mépris .

(٢) في الصلب : لا يعيبه (بالباء) ؛ وفي الهامش : يعينه (بالنون) — وهو الصحيح بحسب اليوناني . والمقصود أنه مما يرجع إلى الفاعل نفسه .

الموت مع الملوك على تعظيم وإجلال مَنْ صبر [1] عليه .

وإنما يقال بالحقيقة : « شجاع » للإنسان الذي لا يتهيب الموت الجميل ولا الأمور التي لا تجتنب الموت إذا قربت منه ، وهذه خاصة هي تكون في الحرب . وليس الشجاع [٤٨] هو الذي لا يتهيب هذا الموت فقط ، لكن الذي لا يتهيب الموت في البحر وفي الأمراض [١١١٥ ب] . إلاّ أن حاله في ذلك ليس كحال البحريين [2] ، وذلك أن الشجاع يكون قد يئس من السلامة ويصعب عليه مثل هذا الموت ، والبحريون يقدرون السلامة بطول التجربة . وقد يشجع أيضاً من له جلد ، أو يكون ولا واحد من صنفي هذا الموت في مثل هذا الفساد جميلاً .

١٠

< الشجاعة — تابع ما قبله >

والأمر المـُفـْزِع ليس هو عند كل إنسان أمراً واحداً بعينه ، لأن ها هنا شيئاً فوق طبيعة الإنسان : فهذا الصنف قد يفزع منه كل عاقل . فأما الأشياء التي لا تفوق طبيعة الإنسان ، فقد تختلف بالعظم والكثرة والقلة ؛ وكذلك الأمور التي يتقحم عليها . والشجاع لا ينخب قلبه فيتحير مثل غيره من الناس . إلاّ أنه يفزع من الأشياء الهائلة كما ينبغي وكما يوجبه العقل ، ويصبر ، من أجل الجميل : فإن هذا هو غاية الفضيلة وقصدها .

وقد نفزع من هذه الأشياء أكثر وأقل ، وقد نفزع أيضاً من أشياء ليست

---

(١) في الترجمة اضطراب ، وصوابها : « وهذا الرأي يؤيده ما ينالونه من الاجلال في المدن وفي بلاط الملوك » .

(٢) أي : البحّارة .

بمفزعة كمن يفزع من هذه ، إلا أن الخطأ في ذلك يكون : إما إذا كان الفزع مما لا ينبغي أن يفزع منه ، أو إذا كان كما لا ينبغي ، أو إذا كان حيث لا ينبغي ، أو ما جرى هذا المجرى . وكذلك الأمر في الأشياء التي يتقحم عليها : فالذي يصبر على الأشياء التي ينبغي أن يصبر عليها ، ومن أجل الشيء الذي ينبغي أن يصبر عليها له ، ويفزع منها كما ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي ، وكذلك يتقحم عليها — هو الشجاع . وذلك أن الشجاع هو الذي يفعل وينفعل على ما تؤديه الحال والتمييز . وغاية كل فعل هي التي تكون بحسب الحال . والشجاعة للشجاع أمر جميل ، وكذلك غايته أيضاً ، وذلك أن كل واحد إنما يحد بغاية . فالشجاع إذاً إنما يصير من أمر الجميل . وإنما يفعل ما توجبه الشجاعة .

فأما الزائد على الشجاعة : اما في عدم الخوف — فلا اسم له في لغتنا (وقد[1] قلنا فيما تقدم إن أشياء كثيرة لا أسماء لها) ، إلا أن من لا يخاف شيئاً بتةً : لا زلزلة ولا أمواجاً — فهو مجنون لا يحس بألم ، كما [٤٩] يحكى عن القوم الذين يسمون < الكلتيين Κελτοι > [2] . — فأما الذي يزيد في الحرب على الأشياء المفزعة فمتقحم . وقد يظن بالمتقحم < أنه > مطرمذ مُراءٍ بالشجاعة ، لأنه يريد أن يظهر أنه جريء على الأمور المفزعة ، مثل الشجاع فيتشبه به في أيّ شيء أمكنه . ولذلك يوجد أكثرهم جباناً متهوراً ، وذلك أنه يتقحم على الأمور ، ولا يصبر على الهائلة منها . فأما المفرط في الخوف فجبان . ويلزمه أن يكون يفزع مما لا ينبغي أن يفزع منه وكما لا ينبغي وجميع الأشياء التي تجري هذا المجرى . وهو ناقص أيضاً في الحياة . ولما كان زائداً في الفزع صار أمره فيها أبين [١١١٦ أ] . فالجبان إذاً قليل الثقة ،

---

(١) راجع م٢ ف ٧ ص ١١٠٧ ب ٢ .

(٢) ناقصاً فأكملناه عن اليوناني οἱ Κελτοί Les Celtes . وقد أورد أرسطو نفس الملاحظة في « الأخلاق إلى أوديموس ، م٣ ف١ ص ١٢٢٩ ب ٢٨ . وراجع اسطرابون ٧: ٢٩٣ .

عسرها ، لأنه يخاف من كل شيء . والشجاع ضده ، لأن التقحم إنما يوجد لمن هو كثير الثقة سهلها .

والجبان ، والمتقحم ، والشجاع في هذه الأشياء يوجدون . وهم فيها مختلفون : فالمتقحم زائد فيها ، والجبان ناقص ، والشجاع متوسط فيها ، يفعلها كما ينبغي . والمتقحم مقدام يهم بالدخول في الأمور الهائلة ، فإذا كاد يتورطها ، تخلى عنها . والشجاع إذا تورط الأفعال كان حادّاً سريعاً فيها ؛ وقبل ذلك يكون ساكناً .

١١

< الشجاعة — تابع ما قبله >

فالشجاعة كما قلنا إنما < هي > متوسطٌ فيما بين الأمور المفزعة ، والأمور التي نتجرّأ عليها ، وهي التي قلنا إن الشجاع يختار فيها الجميل ويصبر عليها ، ويرى أن خلاف ذلك قبيح . فأما اختيار الموت هرباً من الفقر ، أو من العشق ، أو من إثم ما — فليس هو من شأن الشجاعة ، بل الأولى أن يكون من شأن الجبان . وذلك أن الهرب من الأشياء التي تؤلم وتؤذي — يقبح . وليس يصبر الشجاع عليها لأنها أمرٌ جميل ، لكنه يهرب من الشرور . فما جرى هذا المجرى هو الشجاعة .

وقد تقال الشجاعة على أصناف أُخر غير هذه ، وهي خمسة : الأولى : المدنية ، لأنه يشبه أن تكون أخصها [1] ، وذلك أن أهل المدن يرون أن يصبروا على الشدائد من أجل ما تأمر به النواميس من العقوبات والهوان

(١) في الهامش : « بالإنسان : أظنه ينقص ، وكذا لحصه القاضي » — والملاحظة لا داعي لها ، لأنها مفهومة ، ولا توجد كلمة «بالإنسان» في الأصل اليوناني ، بل الموجود : « (وهذا معنى) الشجاعة بالمعنى الصحيح » μα..ισα γαρ εοικε :

والكرامات . ولذلك يظن بهم أنهم أشجع الناس من قبل أن أهل الجبن ذوو هوانٍ ، وأهل الشجاعة ذوو كرامة ، كما جعل [٥٠] اميروس ديوميدس واقطرَ فقال :

« پولودامس أول من يُبَـكِّتني ويعذلني » (١) .

ثم ديوميدس :

« وذلك أن اقطر يخطب بذلك في < أهل > اطروس [Τρωεσσ] :

< ابن توديوس ، بواسطتي ... > (٢)

وهذه الشجاعة تشبه الشجاعة التي وصفناها أولاً ، لأنها إنما تكون من أجل الفضيلة ، إذ كانت إنما هي بسبب الحياء والشهوة للجميل اللذين هما الكرامة والهرب من العار ، إذ كان قبيحاً (٣) . وبالجاعل (٤) أن يجعل الذين يضطرهم الرؤساء ويجبرونهم على أن يفعلوا شيئاً (٥) — في هذه المرتبة ؛ وأخسهم (٦) من يفعل ما يفعله ، إذْ أُجبر ، خوفاً لا حياءً ، أو هرباً من الشيء المؤذي لا القبيح ، وذلك أن السادة قد يجبرون أتباعهم كما فعل اقطر [Hector] حين قال :

« فمن كنت أراه يهرب من الحرب

---

(١) هوميروس : « الالياذة » النشيد » البيت رقم ١٠٠ .

(٢) هوميروس : « الالياذة » النشيد الثامن ، الأبيات ١٤٨ — ١٤٩ . — وابن توديوس هوديوميدس . واقطر = Hector ابن فريام Priam وقد قتله آخيل في حـــرب طـــروادة .

(٣) في الهامش : « وليس على هذا النحو لخصه القاضي ، ويظهر أنه الصحيح » .

(٤) ص : بلجاعلي .

(٥) شيئاً فيه شجاعة .

(٦) في الصلب : أخصهم — والتصحيح في الهامش .

ما كنتُ أقنع إلا أن أجعله مأكلةً للكلاب [والطيور] [1] [2] » .

والذين يأمرون بضرب من يهرب من الحرب يفعلون هذا الفعل بعينه . والذين يفعلون ما يفعلونه أمام القبور [3] [١١١٦ ب] وما أشبه ذلك ، فإن هؤلاء كلهم يجبرون الناس على الفعل . وينبغي أن يكون الشجاع يفعل ما يفعله لا لأنه يضطر ، ولكن لأنه يرى أن ذلك الفعل جميل .

<٢> وقد يظن أيضاً بالحنكة في كل واحد من الأشياء أنها شجاعة ، ولذلك ظن سقراط أن الشجاعة علم . وقد يوجد إنسان دون إنسان في شيء دون شيء بهذه الحال . فالجند يوجدون كذلك في الحروب ، لأنه قد يظن أن في الحرب أشياء كثيرة بديعة يقف عليها هؤلاء خاصة ، فيرون أنهم من أهل الشجاعة لما يمكنهم أن يفعلوه في الحرب فيتوقفوا [4] ألا يصيبهم ما لا يعلمه غيرهم . وقد يمكنهم بكثرة الحيلة خاصةً أن يتحفظوا من أن يصيبهم شيء وأن يفتكوا في أعدائهم بقدرتهم على استعمال السلاح لأنهم بحال يتهيأ لهم بها أن يؤثروا ولا يؤثر فيهم. فهم بمنزلة قوم متسلحين يقاتلون قوماً بالسلاح ، وقوم مبرّزين [5] يقاتلون قوماً أغمارا [6] ، وذلك أن في أمثال

(١) زيادة من عند المترجم العربي ، ولا نظير لها في اليوناني .

(٢) هوميروس : « الالياذة » النشيد الثاني ، الأبيات ٣٩١ — ٣٩٣ ، والمتكلم فيها هو اجاممنون وليس هكطور؛ ويلاحظ أن أرسطو إنما يستشهد بأوميروس من ذاكرته، ولهذا يكون استشهاده أحياناً غير دقيق .

(٣) في الهامش : « النهر » — وهو خطأ .

وفي الهامش الأيمن : « كذا لخصه القاضي (= ابن رشد) ويعني : أمام القبور : أي أمام الحالة التي تؤدي إلى القبور ، أي أمام الموت . فمن تشجع خوفاً من أن يموت إذا لم يشجع فليس بشجاع » .

(٤) في الهامش : فيتوثقوا . فيأمنوا : لخصه القاضي» .

(٥) ص : مبرزون .

(٦) في الهامش : « وذلك أن في أمثال هذا ليس المبرز في الحرب هو الأشجع لكن =

هذا الجهاد ليس المبرّز في الحرب هو الأشجع لكن الأقوى والذي هيئة بدنه هيئة فاضلة . فأما الجند فقد يخيسون إذا طال الجهاد وغمرهم ، ونقص مددهم وعُدّتهم ، لأنهم أول من يهرب . فأما أهل المدن فيثبتون على الموت < كما حدث في معركة معبد هرمس > [1] . وذلك أنهم يرون أن الهرب قبيح وأن [٥١] الموت آثر من السلامة منه . فأما المحنكون من الحروب فإنهم في أول الأمر يجاهدون لما فيهم من الفضل . فإذا علموا بوقوع الموت هربوا ، إذ كانوا يخافون الموت أكثر مما يخافون الأمر القبيح . والشجاع فليس كذلك .

<٣> وقد ينسبون الغضب إلى الشجاعة ، وذلك أنهم يظنون أن الذي يفعل شيئاً للمغضب هو شجاع ، بمنزلة السباع التي تثب على من يغضبها ، ولأن الشجاع أيضاً غضوب ، وذلك أن الغضب يهيج بالطبع في وقت المجاهدة ، ولذلك قال اوميروش :

« إنه قوى غضبه » [2] .

وإنه :

« هيج من قوة الغضب » [3] .

وإن :

= الذي هو أعلم بصناعة الحرب ، كما قد يكون المبرز في الحرب الأقوى والذي هيئة بدنه هيئة فاضلة : كذا لخص القاضي هذا الفصل ، وفيه زيادة على ما في النص ، ويشبه أن يكون في النص نقص » . — وهذه الملاحظة غير صحيحة ، فإن النص كامل ، وإنما توسع ابن رشد في المعنى وأضاف من عنده ، كعادته في تلخيصاته .

(١) في كورونيه Coronée في سنة ٣٥٣ ق . م . وقد اكملنا النقص عن الأصل اليوناني :
οπερ κχπι πω Ερμ..ιω συνεβμ

(٢) هوميروس : « الألياذة » النشيد ١٤ البيت رقم ١٥١ ؛ النشيد ١٦ البيت رقم ٥٢٩ .

(٣) هوميروس : « الالياذة » النشيد الخامس ، البيت رقم ٤٧٠ ؛ النشيد ٢٤ البيت ٢٣٢ ، ٥٩٤ .

< « دغدغة حادّة هَيَّجَتْ منخاريه » > (١)

وإن :

« دمه غلا » (٢) .

فإن هذه الأشياء كلها تدل على هيجان الغضب وثورانه . فالشجاع يفعل ما يفعله للجميل ، والغضب يعينه على فعله ؛ والسباع تفعل من أجل الأذى ، أعني من أجل ضرب أو خوف ، لأنها إن كانت في غيضة أو أجمة لم تخرج . فليست إذاً شجاعة ، إذ كان إنما يثيرها إلى الجهاد الوجع والغضب ، من غير أن تكون تقدمت فرأت شيئاً من الأمور الهائلة . ولولا ذلك ، لكانت ستكون إذا جاعت بمنزلة أهل الشجاعة : إذا ضربت لا تنتحي عن الفريسة [١١١٧ أ] . والعشاق قد يجسرون على الأمور الهائلة بسبب الشهوة ، وهي بأن تكون طبيعية أشبه من أن تكون بسبب الغضب ؛ وإذا انضاف إليها < الاختيار والدافع كانت الشجاعة بالمعنى الصحيح (٣) . > والناس إذا غضبوا < استشعروا الألم ، وإذا انتقموا أحسوا باللذة . لكن الذين يجاهدون من أجل هذه الأسباب ، فإنهم رغم قتالهم بجرأة فإنهم ليسوا شجعاناً بالمعنى الصحيح ، لأن فعلهم ليس بدافع الخير ولا بحسب ما يقضي به العقل ، بل تحت تأثير الانفعال ؛ لكنّ فيهم مع ذلك ما يذكر بالشجاعة الحقة .

<٤> كذلك الواثقون بأنفسهم ليسوا شجعاناً : وإنما لأنهم نالوا عدة انتصارات على أعداء كثيرين فإنهم يشعرون بالثقة في وسط الأخطار . وهم يشبهون الشجعان بعض الشبَه ، من حيث أن كلا النوعين ممتلىء ثقة بنفسه . لكن الشجعان إنما يستمدون ثقتهم من الأسباب التي عرضناها من قبل (٤) ، بينما الآخرون يثقون لأنهم يعتقدون أنهم أقوى وأنهم لن ينالهم أذى . (وهذا

---

(١) هوميروس : « الأوديسا » النشيد ٢٤ البيت رقم ٣١٨ . وهو ناقص في المخطوط .

(٢) ليس هذا البيت لهوميروس ، بل لثيوكريت ٢٠ : ١٥ Théocrite .

(٣) الورقة في المخطوط مبتورة .

(٤) فصل ١٠ ص ١١١٥ ب ١١ — ٢٤ .

هو أيضاً سلوك السكارى ، فهم ممتلئون ثقة بأنفسهم) . لكن إذا جرت الأمور على غير ما يأملون ، فإنهم يهربون . لكنا رأينا أن[1] [٥٢] الصبر على الأمور التي تفزع الناس وتظهر لهم كذلك فمن شأن الشجاع ، لأنه جميل ، أو لأن تركه قبيح . ولذلك يظن بالشجاع أنه يكون عند الفزع الذي يفاجئه غيرَ فَزِعٍ ولا قَلِقٍ ، بل يكون أشجع منه عند الذي يتبينه ويظهر له قبل وقوعه فيه ، وذلك أن هذا إنما يكون في الشجاع أكثر وأقل ، مِنْ قِبَل الهيئة ، لا من قِبَل الاستعداء . فإن الأشياء التي تبين وتظهر قد يفكر الإنسان فيها ويميزها فيختارها ، فأما الأشياء المفاجئة فإنما تكون على قدر الهيئة .

<٥> وقد يتخيل من أمر الجاهل بالشيء المفزع أنه شجاع ، وليس هو ببعيد من الطمع ، إلا أنه أخسُّ منه ، من قِبَل أن الطمع له أصل موضوع يعمل عليه ، وذلك ليس له . ولذلك [2] يلبث زماناً . فأما الذين يخرجون إلى الحرب بالخديعة ، فإنهم اذا علموا أو توهموا أن الذين يحاربونهم غير الذين قصدوا لمحاربتهم هربوا ، كما فعل اليونانيون لما وقعوا في حرب الأمة التي يقال لها اللاقونيين [3] على أنها الأمة التي يقال لها سقونيوا .

١٢

< الشجاعة — خاتمة <

فقد وصفنا أمر الشجاعة الحقيقية والذين يظن بهم الشجاعة : أيّ الناس هم.

---

(١) نهاية الصفحة المبتورة .

(٢) في الهامش : « ولذلك لا يلبث زماناً ما ، أعني لجهله صح : كذا لخصه القاضي » .

(٣) ص : الاقونعس (!) . — واللاقونيون : أهل اسبرطة λακωνοι . — وسقونيوا Σικυωνιοι Sicyoniens . وقد حدثت هذه الحرب في سنة ٣٩٢ ق . م . راجع اكسينوفون Hellén.. IV, 4, 10.

والشجاعة توجد في الأمور المفزعة وفيما يتجرأ عليه ، إلاّ أنها ليست فيهما على مثال واحد ، إلاّ أنها تكون في الأمور المفزعة . لأن الذي لا يضطرب في هذه <*الأخطار ويسلك ازاءها كما ينبغي ، أشجع حقاً ممن يسلك هكذا في المواقف المطمئنة . ومن هنا يسمَّى شجاعاً ، كما قلنا [1] ، من يبدي عن تجلد وصبر في الأمور المؤلمة . ولهذا فإن الشجاعة هي في ذاتها أمرٌ مؤلم ، وهي خليقة حقاً بالحمد ، لأن احتمال الآلام أعسر من الامتناع من اللذات . وليس ذلك لأنه ينبغي أن نعتقد أن الغاية التي تسعى إليها الشجاعة [١١١٧ ب] ليست أمراً لذيذاً ، وإنما تحجبها الظروف المصاحبة لها ، كما يحدث هذا أيضا في مباريات الألعاب الرياضية : فعند الملاكمين الغاية التي يصارعون من أجلها لذيذة ، وهي التاج والتكريم ، بينما الضربات التي يتلقونها — وهم بشر من لحم — مؤلمة ، وكذلك مجموع أعمال التدريب . وعدد هذه الجهود يظهر الغاية بأنها تافهة وبغير لذة . فإن كانت الغاية المتعلقة بالشجاعة هي من نفس النوع ، فإن الموتَ والجروح ستكون مؤلمة للشجاع ، الذي يتحملها كارهاً ؛ بيد أنه يتحملها رغم ذلك ، لأن من النبل أن يفعل ذلك ، أو من العار الهرب منه . وكلما كانت الفضيلة التي يملكها أتمّ وسعادته أكبر ، كانت فكرة الموت عنده أشدّ إيلاماً : إذ بالنسبة إلى مثل هذا الرجل خصوصاً تكون الحياة جديرة بأن تحيا ، وهو الذي سيحرمه الموت من أكبر الخيرات ، وهو على شعور تام بذلك : فكل هذا من شأنه أن يحزنه . وهو مع ذلك شجاع ، بل على نحو أكبر ، لأنه يفضل أعمال الحرب النبيلة على تلك الخيرات الكبيرة التي تحدثنا عنها .

فليس من شأن كل الفضائل إذن أن تمارس على نحو لذيذ ، اللهم إلاّ بالقدر الذي به تَبْلغ غايتها . لكن لا مانع يمنعنا من أن نعتقد أنه ليس الذين عندهم ذلك النوع من الشجاعة الذي وصفناه هم الذين يكونون جنداً ممتازين :

---

* نقص طويل في الأصل .

(١) فصل ١٠ ص ١١١٥ ب ٧ — ١٣ .

بل هم بالأحرى الذين ، وإن كانوا أقل شجاعة ، فليس عندهم خير غير حياتهم نفسها ، لأنهم يعرّضون أنفسهم للأخطار بإلحاح ، ويبذلون حياتهم في مقابل ربح زهيد .

١٣

< العفة >

درسنا الشجاعة دراسة كافية (أما عن طبيعتها فليس من العسير فهمها ، على الأقل في خطوطها العامة ، بفضل ما قدمناه من شروح) .

وبعد الشجاعة فلنتحدث عن العفـــة [σωΦροσυνη] ، إذ يبدو أن هاتين الفضيلتين هما من شأن الأجزاء اللاعقلية في النفس . ولقد قلنا (١) إنّ العفة توسط بين اللذات (وبدرجة أقل وعلى نحو مختلف هي توسط بين الآلام) ؛ وفي نفس المجال يتجلى الفجور . إلى أي نوع من اللذات تنتسب هاتان الحالتان إذن ؟ هذا ما سنحدده (٢) الآن .

يمكن أن نقول إن اللذات تنقسم إلى نوعين : لذات البدن ، ولذات النفس . ومن أمثلة لذات النفس نجد الطموح وحب المعرفة : ففي كل منها يجد المرء لذته في موضوع حبه دون أن يتأثر الجسم بذلك ، وإنما النفس هي بالأحرى التي تتأثر . لكن الذين يسعون إلى لذات الطموح أو المعرفة ينصرفون إلى اللذائذ غير الجسمانية الأخرى : فالذين لا يسمون اعفّاء ولا فاجرين ، وكذلك الحال بالنسبة الى كل اولئك الذين يتلذذون من الاصغاء أو من حكاية

(١) م٢ ف ٧ ص ١١٠٧ ب ٤ — ٨ .

(٢) سيلجأ أرسطو هاهنا إلى طريقة الاسقاط : فيستبعد أولاً لذات العقل ، ثم لذات البدن الناشئة عن البصر والسمع والشم ، ثم لذات الذوق ، فلا يستبقي في النهاية غير بعض لذات اللمس .

الحكايات ويمضون سحابة نهارهم في الترّهات هم ثرثارون ، لكننا لا نسميهم فاجرين ، ولا أيضاً نسمي كذلك من يعوزهم المال أو يشغل الهم قلوبهم .

فالعفة [١١١٨ أ] لا يمكن أن تنطبق إذاً إلاّ على اللذائذ البدنية ، بل وليس على جميعها : فمثلاً من يجدون لذة في المناظر ، مثل الألوان والأشكال والرسم ، لا يسمون أعفاء ولا فاجرين ، ومع ذلك فلربما يعتقد أنه ، حتى في هذا المجال ، يمكن أن توجد لذة مشروعة ، أو مُفْرطة ، أو ناقصة . ونفس الملاحظة تنطبق على أولئك الذين يلتمسون لذات السمع : فالذين يولعون بالموسيقى أو المسرح ولعاً مفرطاً ، نحن لا نسميهم أبداً فاجرين ، كذلك لا نسمي أعفاء أولئك الذين لا يتجاوزون المقدار المعتدل . كذلك لا نسمي بهذا الاسم أولئك الذين يعشقون لذات الشمّ ، اللهم إلاّ بالعَرَض [١] : فأولئك الذين يعشقون رائحة التفاح أو الورد أو العطور ، نحن لا ننعتهم بالفجور ، وإنما نصف بذلك أولئك المولعين بشم المراهم أو الطعام ، لأن الفاجرين يجدون في ذلك لذة بسبب كون هذه الروائح تذكرهم بموضوعات شهوتهم . ويمكن أن نلاحظ قطعاً أن الأشخاص الآخرين [٢] أيضاً حين يجوعون يتلذذون بشم الطعام ؛ لكن استلذاذ هذا النوع من الروائح من شأن الإنسان الفاجر ، لأنها موضوع لشهوته .

وليس عند الحيوان لذات منسوبة إلى هذه الحواس [٣] ، إلاّ بالعَرَض . فالكلاب لا تستلذ رائحة الأرانب ، بل تستلذ أكلها : وإنما تعطيها الرائحة إدراك الأرنب . وكذلك الأسد لا يعنيه خوار الثور ، فما يريده هو أن يلتهمه : وإنما الخوار جعله يدرك بأن الثور قريب منه ، ومن هنا يبدو أنه

---

(١) أي حين لا تظل لذات الشمّ محصورة في الشم بما هو شمّ ، بل حين تذكّر بلذات تسببها حواس أخرى داخلة في ميدان الفجور . ويلاحظ أن المترجم العربي يستعمل كلمة « الشره » مكان « الفجور » .

(٢) أي غير الفاجرين .

(٣) حواس البصر والسمع والشم ، وهي في جوهرها خاصة بالإنسان .

يستلذ الحوار . وكذلك لا يغتبط من رؤية [أو وجدان] « الأيل أو العَنْز البرّي » [1] .

بل يغتبط من إمكان إلتهامه .

وهكذا فإن العفة والفجور لا علاقة لهما إلاّ بتلك الأنواع من اللذات التي يشارك فيها الإنسان الحيوان ، وتبعاً لذلك تبدو خسيسة بهيمية ، أعني لذات اللمس والذوق . وفوق ذلك ، فإنه يبدو أن اللذات لا تستمد من الذوق غير استعمال تافه أو معدوم . ذلك أن التمييز بين الطعوم يقوم على الذوق ، كما يمارسه الذوّاقون والطهاة المَهَرة ؛ وهذه الألوان من التمييز لا تولد كثيراً من اللذة ، وعلى كل حال لا تعطي لذةً للفاجرين : فهؤلاء لا يطلبون إلاّ الاستمتاع الناشئ كله عن اللمس ، سواء في الشراب وفي الطعام ، وكذلك فيما يسمى بلذات الحب . ولهذا دعا مشتهي > * [٥٥] [١١١٨ أ ٣٤] الطبيخ [2] أن يكون حَلْقُه بطول حَلْق الكركي ، من قِبَل أنه يلتذ بلمسه [3] . وأهم الحواس هي الحاسة التي بها يكون الشره . ونحن ما نظن أن هذه الحاسة عارٌ علينا ، من قِبَل أنها ليست لنا من جهة ما نحن ناسٌ ، لكنها من جهة ما نحن حيوان . فالميل إلى مثل هذه الأشياء وشدّة المحبة لها إنما هو من شأن السباع . وينبغي أن ننتزع من اللذات التي تكون باللمس أليقها بالأحرار ، وهي التي تحدث في الرياضات من الدّلك والتسخين ،

(١) هذه العبارة فيها التفات لقول لهوميروس في «الإلياذة» (النشيد الثالث ، البيت رقم ٢٤). وما بين المعقوفتين تكملة للاقتباس ، أضافها سوزميل في نشرته .

* إلى هنا نهاية النقص في المخطوط ، وقد ترجمناه عن الأصل اليوناني .

(٢) مشتهي الطبيخ οφοΦ∵γοσ ، ويدعى فيلوكسين ابن اروكسيس في « الأخلاق إلى أوديموس » م٣ ف٢ ص ١٢٣١ أ ١٦ . وقارن كوميديا «الضفادع» لأرسطوفانس ، البيت رقم ٩٣٤ .

(٣) ص : لامسه (!)

وذلك أن مسّ الذي يستلذه الشره ليس يكون في جميع بدنه ، لكن إنما يكون في بعض أعضائه .

وقد يظن بالشهوات أن منها ما هو عام ، ومنها ما هو خاص مثل شهوة الغذاء فإنها طبيعية ، لأن كل مَنْ بدنه محتاجٌ يشتهي غذاءً رطباً أو يابساً ، وربما اشتهاهما جميعاً ؛ والحدَث والشاب ، كما قال أوميروش ، يشتهي معهما المضجع [1] . فأما الشهوة لغذاءٍ دون غذاءٍ ، أو لأغذية واحدة بعينها فليس تكون لكل من احتاج بدنه إلى غذاء . ولذلك صارت الشهوة لهذه الأشياء إلينا . وليس إنما هي إلينا فقط ، بل فيها شيء طبيعي ، وذلك أن الناس يختلفون فيما يلتذونه : فبعضهم يلتذ شيئاً ، وبعضهم يلتذ غيره ، وقوم يلتذّون شيئاً أكثر مما يلتذه غيرهم .

وفي الشهوات الطبيعية قلّ من يخطىء ، وإذا وقع الخطأ فيها فإنما يقع في شيء واحد أكثر ذلك (وذلك أن الذي يأكل ويشرب ما اتفق له قل أن يُفْرِط في التحلي فإنما يتجاوز الأمر الطبيعي بالكثرة ، والشهوةُ الطبيعية إنما هي تملّ ما مما يخالف النقصان [2] ، ولذلك يقال لهؤلاء : « أصحاب بطون » ، لأنهم يملأون بطونهم أكثر مما يحتاجون إليه . وبهذه الحال يوجد العبيد) . فأما اللذات الخاصية فإن الكثير من الناس يخطئون فيها بأنحاءٍ كثيرة من الخطأ ، وذلك أن الشرهين مِمن يحب أمثال هذه التي ذكرنا إما لأنهم يسرون بما لا يجب أن يُسَرّوا به ، وإما لاستعمالهم ذلك بأكثر مما ينبغي ، وإما لاستعمالهم إياها < بغير > إستعمال [3] العامة ، أو على غير ما ينبغي يفرطون في جميع هذه الأشياء . وذلك أن بعض الناس يُسَرّ بأشياء لا يجب

---

(١) راجع « الالياذة » النشيد ٢٤ ، البيت ١٤٠ . والمضجع : اللذة الجنسية .

(٢) أي هي مجرد اشباع الحاجة وسد النقص .

(٣) أي يتجاوزون القدر المعتاد .

أن يُسَرّ بها لأنها مما يجب أن يُبْغض ، فإن [٥٦] كانت أشياء < من تلك[١] التي > ينبغي أن تستعمل، استعمل ذلك فيها أكثر من المقدار وكما تستعملها العامة .

فقد بان أن الشره إفراطٌ في اللذات ، وأنه مذموم . وأما الأذى فليس يقال للإنسان فيه : « عفيف » ، لصبره عليه واحتماله له ، كما يقال في الشجاعة ، ولا « شَرِهاً » لأنه لا يصبر عليه، لكن الإنسان يسمى « شَرِهاً » من قِبَل أنه يتأذى أكثر مما ينبغي إن لم يَنَل ما يلتذه (واللذة تحدث له أذى) ، ويسمى « عفيفاً » من طريق أنه لا يغتم لفقد الشيء اللذيذ .

١٤

< العِفّة — تابع ما قبله >

[١١١٩ أ] ، فالشره يشتهي جميع الأشياء اللذيذة وأفضلها ، ويبلغ من انقياده للشهوة أنه يختار الأشياء اللذيذة على كل شيء ، ولذلك يغتم إذا لم ينَلها وهو يشتهيها (وذلك أن الشهوة تكون مع الأذى ، و < إن بدا أن > التأذي بسبب اللذيذ كأنه محال) .

وليس يكاد أن يكون إنسان ناقصاً في اللذات حتى يُسَرّ بها أقلّ مما ينبغي ، لأن هذا الصنف من عدم الحسّ ليس هو من شأن الناس ، وذلك أن سائر الحيوانات الباقية قد تميز أنواع الطعم فتُسرّ ببعضها ، وببعضها لا . فإن واجِد أحدٌ ليس شيء من الأشياء عنده لذيذاً ، ولا تختلف الأشياء اللذيذة عنده — فهو بعيدٌ من أن يكون إنساناً . ولم نَصِبْ لهذا إسماً من قِبَل أنه لا يكاد يكون . فأما العفيف فمتوسط في هذه الأشياء ، وذلك أنه

---

(١) الحروف متآكلة ومطموسة . وفي اليوناني : « وحتى لو حدث أن كان بعض هذه الأشياء مباحاً ، فإنهم يستعملونها أكثر مما يقضي به العقل أو مما يستعمل عامةً » .

ليس يلتذ بما يلتذ به الشره خاصة ، لكنه يمتعض ، ولا يلتذ ألبتة بما لا ينبغي أن يلتذ به ، ولا تشتد لذته بشيء من هذا ، ولا يغتمّ إذا فقد الأشياء اللذيذة ، ولا يشتهي إلاّ بمقدارٍ معتدل ، ولا يشتهي أكثر مما ينبغي ، ولا في الوقت الذي لا ينبغي ، ولا يشتهي بالجملة شيئاً من هذه . فأما الأشياء التي تجلب الصحة واعتدال الهيئة ، وهي لذيذة ، فإنه يشتهيها بمقدار معتدل وكما ينبغي ، وسائر [1] الأمور اللذيذة الأخر إذا لم تَعُقْ [2] هذه إما لأنها خارجة عن الجميل ، أو لأنها تفوق جوهرنا . وذلك أنه من كان بهذه الحال فإنه يحبّ هذه اللذات أكثر من استحقاقها ؛ فأما العفيف فليست هذه حاله ، لكنه يشتهي على حسب ما يوجب التمييز الصحيح .

١٥

< الشره (= الفجور) والجبن >

والشرِه أشبه بما يكون [3] طوعاً : من الجبن ، لأن ذلك يكون بسبب اللذة [٥٧] وهذا بسبب الأذى : واللذة مأثورة ، والأذى يهرب منه . والأذى يغير ويفسد طبيعة صاحبه ، واللذة ليست تفعل شيئاً من هذا ، فهي أحرى أن تكون طوعاً ، ولذلك صار العار يلزمه من قِبَلها أكثر . وذلك أن اعتيادنا إياها سهل ، لأن الأمور الملتذة في العالم كثيرة ، واعتيادها فليس فيه صعوبة . فأما الأمور المفزعة فالحال فيها بالعكس . وقد يظن أن ليس يُهْرَب منه على مثال ما يهرب من الأشياء الجزئية المفزعة ، لأن الخير لا أذى

(١) في الهامش : « وأما سائر اللذات الأخر فيتركها : صح كذا لخصه القاضي ، وبه أو بنحوه يفهم المعنى » . ــ والترجمة صحيحة ، وملاحظة صاحب الهامش لا محل لها .

(٢) ص : يقتّم (!) ــ إذ في اليوناني και των αλλων ηδεων μη εμποδιων

(٣) أي : أشبه بالحالة الارادية من الجبن ؛ أو : أكثر من الجبن شبهاً بالحالة الإرادية .

فيه . والأشياء المفزعة تجبر من تعرض له بسبب الأذى حتى إنه يلقي سلاحه قسراً ويرتكب سائر الأمور القبيحة ويظن بها أنها تكون قسراً . والذي يعرض للشره عكس ذلك ، أعني أن الجزئيات من الأشياء التي يلتذها تكون طوعاً ، لأنه يشتهيها ويشتاقها وأما جملتها فدونها في ذلك ، وذلك أنه ليس يوجد أحدٌ يشتهي أن يكون شرهاً .

ونحن نحمل اسم الشرَه على الخطأ الذي يكون من الصبيان ، لأن بينهم تشابهاً ما . فأما الوقوف على أيهما أخذ له الاسم من الآخر ، فليس [١١١٩ ب] بنا إليه حاجة فيما نحن بسبيله . إلا أنه من البين أن الأخير أُخِذَ له الاسم من الأول . ويشبه أن يكون ليس برديء أن ينتقل عن هذا ، فإنه قد ينبغي أن نقنع من يتوق إلى الأمور القبيحة ويشتهيها ويتزيد في ذلك والذي يجري هذا المجرى خاصة الشهوة والصبا : وذلك أن الصبيان إنما يعيشون بالشهوة خاصةً ، فإن التوقان إلى الشيء اللذيذ في هؤلاء لا يكون خاصة ، فإن لم يكن الصبي منقاداً لما يؤدّبه ، أمعن في طلب اللذات . وذلك أن التوقان إلى الشيء اللذيذ لا يشبع به من كل جهةٍ مَنْ لا عقل له ، وفعل الشهوة ينمي ما جانسها ؛ وإن كانت الشهوات عظيمة شديدة ، غيرت الفكر . فلذلك ينبغي أن تكون بقدر ، وتكون قليلة وألا تضادّ التمييز . فإن من كان بهذا الحال سُمي منقاداً مقوَّماً [1] . وكما أن الصبيّ ينبغي أن تكون شهوته بحسب ما يأمره المؤدِّب ، كذلك الجزء الشهواني ينبغي أن يكون بحسب ما يوجبه التمييز . ولذلك ينبغي أن يكون الجزء الشهواني [٥٨] في العفيف موافقاً للتمييز ، فإن غرض كليهما : الجميل . فالعفيف يشتهي ما ينبغي أن يطلب < وعلى النحو الذي > ينبغي ، وفي الوقت الذي ينبغي ، وكذلك أيضا يرتب التمييزُ هذه الأشياء .

---

(١) في الهامش : « متأدباً : كذا لخصه القاضي » . — وفي اليوناني κεκολασμενον Castig Contenu, atum وهي اسم مفعول من κολαζω = قوّم ، عاقب ، صار معتدلاً ، ضبط نفسه . فالترجمة العربية دقيقة وأدق من تلخيص ابن رشد .

فهذا ما كان ينبغي لنا أن نقوله في العفة .

] [آخر المقالة الثالثة من الأخلاق لأرسطو . والحمد لله وسلم على عباده الذين اصطفى] [

بسم الله الرحمن الرحيم　　　　صلى الله على محمد وعلى آله وسلم

المقالة الرابعة من كتاب « الأخلاق » لأرسطو

قال :

١

< السخاء >

ينبغي أن نَتَتَبـع ما قلناه بصفة : « **السخاء** » ، فنقول :

إنه قد يظن به أنه توسط في الأموال ، وذلك أن السخاء ليس يُحْمد في أمور الحرب ، ولا في الأمور التي فيها يكون الإنسان عفيفاً ، ولا في الأحكام ، لكن في الإعطاء والأخذ في الأموال ، والأَوْلَى أن يكون في الإعطاء . وأعني **بالأموال** كُلّ ما يقوّم بالدينار والدرهم .

والتبذير والتقتير زيادة على التوسط ونقصان عنه : في الأموال : ونحن نلزم أبداً التقتير الذين يعنون بجمع الأموال أكثر مما ينبغي . وربما [١] ألزمناهم

(١) في الهامش : « وأما التبذير فانما ننسبه إلى المنهمكين في الشهوات والذين ينفقون أموالهم في اللذات ، لأن أمثال هؤلاء هم الذين يسمّون مبذرين : كذا لخصه القاضي ، وهو خلاف ما ثبت في هذه النسخة . والمعنى الصحيح هو الذي يثبت في التلخيص » .

التبذير لأنا نسمي المنهمكين في الشهوات الذين ينفقون أموالهم في اللذات : « مبذرين » ولذلك يظن بهم أنهم أردأ من غيرهم ، لأن معهم شروراً كثيرة معاً . فلذلك يليق بهم هذا الاسم ، لأن من شأن المبذّر أن يكون معه شرٌ واحد ، أعني إتلاف ماله ، وذلك أن المبذر [١١٢٠ أ] هو الذي يهلك نفسه بيده ، لأنه قد يُظن أن تلف ماله هلاك نفسه ، من قِبَل أن عيشه إنما يتم بماله .

فعلى هذه الجهة يكون التبذير . — والأشياء التي نحتاج إليها هي التي نستعملها استعمالاً جيداً ، واستعمالاً رديئاً ، والغِنَى من الأمور النافعة ، والذي معه فضيلة في كل واحدٍ من الأشياء هو الذي يستعمل كل واحدٍ من الأشياء على أفضل ما يكون . والذي معه فضيلة في الأموال هو الذي يستعمل الغِنَى على أفضل ما [٥٩] يكون — . وهذا هو السخيّ . وقد يعلم أن استعمال المال هو النفقة والإعطاء . فأمّا جمع المال وحفظه فهو اقتناؤه . ولذلك صار من شأن السخيّ أن يعطي لمن ينبغي أن يُعْطى ، أكثر من أن يأخذ من حيث لا ينبغي وألا يأخذ من حيث لا ينبغي — فإن من شأن الفضيلة أن يكون الإنسان بها يُحْسِن إلى غيره أكثرَ من أن يكون لا يحسن إليه ، وأن يكون بها يفعل الجميل أكثر من أن يكون لا يفعل القبيح . ومما لا يخفى أن الإحسان والمعروف يتبعان الإعطاء ، وأن قبول الإنسان الإحسانَ من غيره وألا يفعل القبيح يتبعان الأخذ . والمنة والشكر إنما هو للمعطي ، لا الذي يأخذ ، والحمد أيضاً له أكثر ، والامتناع من الأخذ أسهلُ من الإعطاء ، لأن إعطاءهم ما لهم أصعبُ من تركهم أخْذَ ما ليس لهم . والأسخياء إنما هم الذين يعطون . فأما الذين يأخذون فليس يحمدون على أنهم أسخياء ، إلاّ أنهم ليسوا بدون الأسخياء في استعمال العدل : فأما الذين يأخذون ، فليس يحمدون [1] جداً . والاسخياء يحمدون حداً لانهم نفّاعون في بذلهم .

(١) الترجمة العربية هنا صحيحة ، بعكس ترجمة تريكو الفرنسية (ص ١٧٢ س ٣ — س ٤ et ceux qui reçoivent sont privés de tout éloge ، لأن النص اليوناني هكذا =

٢

< السخاء — تابع ما قبله >

وأفعال الفضيلة جميلة ، وبسبب الجميل تفعل ، وفعلها صواب لأنها إنما تُفْعَل لمن ينبغي أن تفعل به ، وبالمقدار الذي ينبغي ، وفي الوقت الذي ينبغي ، وفي جميع الأشياء التي تتبع البذل [1] الصحيح ، وعلى أن يفعلها باستلذاذ وغير تأذٍّ ، لأن اللذيذ بالفضيلة هو إمّا ألا يكون معه أذىً ، أو يكون أذاه يسيراً . فأما الذي يعطي لمن لا ينبغي ولغير الجميل ، بل لسبب آخر ، فليس هو سخياً ، لكنه يسمّى باسم آخر ؛ ولا الذي يُعْطِ بتأذٍّ أيضاً سخيّ ، وذلك أنه يختار الأموال على الفعل الجميل ، وليس هذا من شأن السخيّ . ولا يأخذ السخيّ أيضاً من حيث لا ينبغي ، وذلك أن الأخذ ليس هو من شأن من لا يكرم الأموال . ولا يسأل أيضاً ، لأنه ليس يسهل على الجواد المحسن أن يقبل إحساناً من أحد . وقد يأخذ من حيث يجب الأخذ ، أعني من أملاكه [١١٢٠ ب] ، ليس على أن ذلك جميل ، لكن على أنه مضطر إليه ليكون عنده ما يعطي . ولا يضيع أيضاً ماله ، إذ كان يريد بالمال أن يكفي قوماً . وليس يعطي لكل من اتفق له، لكن يكون[معه] ما يعطي لمن ينبغي أن يعطيه وفي الوقت الذي ينبغي وحيث تكون [٦٠] عطيته حسنة .

= οι δε λαμβανοντεσ ουδ επαινουντ ι πανυ ، ويبدو أن سبب خطأ تريكو هو رجوعه إلى الترجمة اللاتينية (نشرة فرمان ديدو : « مؤلفات أرسطو » ج ٢ ص٣٩ س٣٣ — س٣٤) إذ ورد فيها at qui accipiunt, iis ne partem quidem laudis ullam concedimus

(١) في الهامش : « وبالجملة فيفعل جميع الأشياء التي تتبع القول الصحيح : صح ، كذا لخصه القاضي ، وهو الظاهر ، لأن البذل الصحيح لائق بالكلام في السخاء ، وإنما تقدم القول في الفضيلة بالجملة » .

ومن شأن السخيّ جداً أن يزيد في العطية حتى لا يترك لنفسه إلا القليل ، إذ كان ليس شريفاً [1] النظرُ لنفسه .

فالسخاء إذاً إنما ينال بحسب المال ، لأنه ليس إنما يكون إنسانٌ يُعْطي كثيراً أسخى من آخر يعطي قليلاً إذ كان ملكه الذي يعطي منه قليلاً . وقد نعلم أن الذين لم يكسبوا المال بأنفسهم ، لكنهم ظفروا به عن غير اكتساب ، أسخى من غيرهم ، لأنهم لم يَنَلْهم مَضَضُ الحاجة ، والناس كلهم جروا بأن يحبوا أفعالهم ، كالوالدين اللذين يحبان أولادهما ، والشعراء الذين يحبّون أشعارهم [2] .

ويعسر على السخيّ أن يستغني ، إذ كان لا يقبل شيئاً ولا يحفظ شيئاً ، بل يبذل المال ولا يكرمه لنفسه ، بل إنما يكرمه ليعطيه . ولذلك يعذل الناس البخت فيقولون ليس يكاد يستغني مَنْ كان للغنى مستحقاً . وليس هذا بشيء يعرض على غير قياس ولا بالاتفاق ، لأنه ليس يمكن أحداً أن يكون عنده أموال ، من غير أن يُعْنَى بجمعها ، كما لا يكون في شيء من سائر الأمور الأخَر .

وليس يعطي السخيّ أيضاً لمن لا ينبغي أن يعطى ، وكما لا ينبغي أن يعطي وغير ذلك من الأحوال التي لا تجب ، لأنه إن فعل ذلك لم يكن فعله على ما توجبه الفضيلة . وإن أنفق ماله في هذه الأشياء لم يكن إنفاقه فيما يجب أن ينفقه ، فإن الأمر على ما قلنا في أن السخيّ هو الذي ينفق على قدر ملكه ، وينفق في الأشياء التي يجب أن ينفق فيها ، والذي يزيد على هذا هو المبذِّر .

---

(١) غير واضحة في المخطوط ، ويناظرها في اليونان ελευθεριου : شريف ، نبيل ، حــرّ .

(٢) هذا المثال وهذه الفكرة مأخوذان من كتاب «السياسة» لأفلاطون ، المقالة الأولى ، الفصل الرابع ، ص ٣٣٠ جـ .

ولذلك لا يُسمّى المتغلبون [1] مبذرين ، لأن نفقاتهم وعطاياهم ليست زائدة عند كثرة أموالهم .

فإن كان السخاء توسطاً في الإعطاء والأخذ في الأموال ، فالسخيُّ إذن يعطي وينفق فيما ينبغي ، وبمقدار ما ينبغي ، ويفعل ذلك في الكثير والقليل على مثال واحد وباستلذاذه ، ويأخذ من حيث يجب وبالمقدار الذي يجب . وذلك أن الفضيلة لما كانت توسطاً فيما بين الأمرين جميعاً كما ينبغي ، أعني : يعطي ويأخذ ، وذلك أن العطية الفاضلة يتبعها مثل هذا الأخذ . وما لم يكن مثل هذا الأخذ فهو ضدها ، لأن الإعطاء والأخذ اللذين يتبع أحدهما الآخر قد يكونان في شيء واحد معاً ، فأما [٦١] المتضادان ، فلا .

وذلك أنه إن عَرَض له أن ينفق ماله على خلاف ما يجب وعلى غير الصواب ، اغتم وتأذى ، فإن أَنْفَقَه بمقدار وعلى ما ينبغي سُرَّ والتذ بذلك ، فإن من الفضيلة أن يلتذ الإنسان أو يتأذى ويغتم في الأشياء التي يُوجب ذلك فيها . والسخيّ أيضاً جيد الشركة في المال ، لأنه لا يقدر أن يظلم ، إذ كان لا يكرم المال ويشتد غمّه [2] إذا لم ينفق في شيء يجب أن ينفق فيه ، وكان على خلاف ما يوصي به سيمونيدس [3] .

٣

< السخاء . التبذير والتقتير >

فأما المُبَذِّر فقد يخطىء في هذه الأشياء ، لأنه ليس يلتذّ بالأشياء التي

---

(١) المتغلبون : الطغاة . τύραννοι tyrans

(٢) ص : عمله. وفي اليوناني : «لأنه يقدر في هذا المجال على تحمل الظلم ، لأنه لا يكرم المال ، وهو يستشعر من الغم في عدم انفاق ما ينبغي ان ينفق أكثر منه في انفاق ما لا ينبغي أن ينفق فيه ، وهو في هذا على خلاف ما أوصى به سيمونيدس » .

(٣) راجع « الخطابة » لأرسطو م٢ ف ١٦ ص ١٣٩١ أ ٨ حيث يورد قول لسيمونيدس الجنوسي يتعلق بالحكمة والثروة .

يجب أن يلتذّ بها ، ولا كما ينبغي ، ولا يتأذى به كذلك . وإذا أمعنّا في الكلام يتبيّن هذا المعنى أكثر .

وقد قلنا [١] إن التبذير والتقتير زيادة ونقصان . وهما في شيئين : في الإعطاء ، وفي الأخذ ، وذلك أنا [٢] وصفنا النفقة في الإعطاء . والتبذير يزيد على التوسط بالإعطاء وبترك الأخذ ، < و > ينقص عنه بالأخذ ؛ والتقتير ينقص عنه بالاعطاء ، ويزيد عليه بالأخذ ، إلاّ في أشياء يسيرة .

فأمور [٣] التبذير لا تكاد تقترن ، لأنه ليس يسهل على الإنسان أن يعطي كل واحد ولا يأخذ من أحد شيئاً ، لأن من لا يحترف قد يفني ماله وشيكاً ؛ والذين لا يحترفون هم الذين يظن بهم أنهم مبذّرون . والمبذّر قد يظن به أنه أفضل من المقترّ كثيراً ، وذلك أنه قد يسهل تلافي أمره ، من قِبَل السن ومن قِبَل العَوَز ، ويمكنه أن يقرب من التوسُّط ، إذ كان معه ما للسخيّ ، لأنه قد يعطي ولا يأخذ ، إلاّ أنه لا يفعل واحداً منهما على ما ينبغي . فإن هو تنبّه وانقاد إلى أن ينتقل عن هذا ، صار سخيّاً ، لأنه يصير يعطي من يجب ، ولا يأخذ من حيث لا يجب . ولذلك يظنّ به أنه ليس أردأ في الخلق ، لأنه ليس من شأن الرديء والخسيس أن يُفْرط في الإعطاء ولا يأخذ ، بل إنما ذلك من شأن الغنيّ. والذي هو مُبَذِّر على هذه الجهة فنحن نعلم أنه أفضل كثيراً من المقترّ للأسباب التي ذكرنا ، ولأن المبذرّ ينفع كثيراً من الناس ، والمقتر لا ينفع أحداً ، ولا ينفعُ أيضاً نفسه . ولكنّ كثيراً من المبذّرين ، كما قلنا ، قد يأخذون شيئاً من حيث لا يجب ، فهم بهذه الجهة [٦٢]

---

(١) م٢ ف ١ ص ١١١٩ ب ٢٧ .

(٢) بالفاء ، والأصح : بالعين : وضعنا ، حتى يستقيم المعنى مع الأصل اليوناني .

(٣) في الهامش : « فحالتا التبذير لا تكاد تجتمع ولا تدوم : صح كذا لخصه القاضي » .

— وتلخيص ابن رشد هنا أصحّ من الترجمة العربية ، إذ ورد في الأصل اليوناني ما ترجمته : « فحالتا التبذير هاتان لا تجتمعان إلا نادراً ».

< مقتّرون . وما يجعلهم يميلون كثيراً إلى الأخذ هو [1] > أنهم يريدون أن ينفقوا ويريدون أن تسهل عليهم النفقة < فلا يستطيعون لأن الموارد تعوزهم بسرعة [1] > فيضطرهم الأمر إلى أن يكتسبوا من موضع آخر . ولأنهم ، مع ذلك،لا يهتمون بالأمر الجميل ، [و] [2] قد تضيق صدورهم فيأخذون من كل موضع [١١٢١ ب] يسنح لهم . ، وذلك أنهم يشتهون أن يعطوا ولا يسألون مِنْ أين أو كيف يأخذون . ولذلك صارت عطاياهم لا تنتسب إلى السخاء ، ولا هي جميلة ، ولا يفعلونها للجميل ولا كما يجب ، لكنهم ربما أغنوا من يَصْلُحُ له الفقر ، ولم يعطوا ذوي الأخلاق الرضيّة شيئاً . وربما أعطوا المال الكثير لمن يسألهم بالمَلَق ، أو بشيء آخر مما يلتذّونه . ولذلك صار أكثرهم منهمكين في لذاتهم ، وذلك أن النفقة لما كانت تسهل عليهم ، صاروا ينهبون في شهواتهم ، ولأن سيرتهم ليست جميلةً صاروا يميلون إلى اللذات .

فالمبذّر إذا لم يكن منقاداً للأدب ، انتقل إلى هذه الأشياء . وإذا عُنِيَ بنفسه وتفقد أمره ، انتقل إلى التوسط وصار إلى الأمر الواجب . فأما التقتير فداءٌ لا برء له ، وذلك أنه قد يظن بالشيخوخة وبكل ضعف أنه يجعل صاحبه مقتّراً . والناس أشدّ إلفاً له بالطبع من التبذير ، لأن أكثر الناس يحبّون جمع المال أكثر من محبتهم لبذله .

والتقتير يقال على أشياء كثيرة ، وهو كثير الأنواع ، ويظنّ أن أحواله كثيرة . وذلك أنه لما كان يوجد في شيئين : في نقصان الإعطاء ، وزيادة الأخذ — صار لا يجمع جزآه بالكلية لكل أحدٍ ، لكن ربما افترق نوْعاه

(١) الحروف مطموسة فأكملناه عن اليوناني .

(٢) في الهامش : « باسقاط : الواو — لخصه القاضي ، وعليه يبين المعنى ، وعلى اثباتها أيضاً » . والملاحظة الأولى صحيحة ، ولهذا نقترح حذف الواو . والترجمة الأوضح أن يقال : « ولأنهم ، مع ذلك ، لا يهتمون بالأمر الجميل (أو بالخير) ، لا تضيق صدورهم بالطريقة التي يأخذون بها المال ، فيأخذون من كل موضع يسنح لهم » .

حتى يكون بعض الناس يزيدون في الأخذ وبعضهم ينقصون في الإعطاء ، وذلك أن الذي يسمّى شحيحاً ولئيماً وبخيلاً ينقصون في العطيّة ، ولا يشتهون مال غيرهم ولا يريدون أن يأخذوا من أحد شيئاً : فقوم منهم يفعلون ذلك للنزاهة وتوقي الأمور القبيحة ، فإنهم يقولون إنهم إنما يحفظون أموالهم خوفاً من أن يصيروا إلى فعل قبيح ، ومن هؤلاء الذي تسميه العامة : « مقدد العدس [1] » وما أشبه ذلك . وإنما يسمّون بأمثال هذه الأشياء لافراطهم في الامتناع من أن يعطوا أحداً شيئاً . وقومٌ منهم يمتنعون من أن يأخذوا من [٦٣] غيرهم شيئاً فَرقاً ، لأنهم يرون أنه لا يسهل أن يكون الإنسان يأخذ مال غيره ولا يأخذ غيرُه ماله : فهم بذلك يكتفون بألا يأخذوا ولا يعطوا .

وقوم يفرطون في الأخذ حتى يأخذوا من كل جهة ، ويأخذون كل شيء يقدرون عليه ، مثلما يفعل [2] المعيّرون ، أعني القوّادين وأمثالهم ، والمرابين الذين يأخذون الكثير على اليسير [3] ، فإن هؤلا كلهم يأخذون من حيث لا يجب ، والمقدار الذي لا يجب [١١٢٢ أ] . والأمر العائد لهم : الربح القبيح ، فإنهم كلهم يحتملون العار والفضيحة بسبب الربح اليسير ، وذلك أن الذين يأخذون الرغائب من حيث لا يجب لا نسمّيهم مقترين : مثل المتغلّبين إذا نهبوا المال وسلبوا الهياكل ، لكنْ الأولى أن نسمّيهم شراراً وكفّاراً أو ظَلَمة . فأما المقامر واللص فهما من المقترين لأنهما يطلبان الربح القبيح ويفعلان ما يفعلانه بسبب الربح ، ويحتملان العار . فاللصوص يحتملون البلايا العظيمة بسبب الأخذ ، والمقامرون يربحون على أصدقائهم الذين ينبغي لهم أن يعطوهم . والفريقان ، كلاهما ، يطلبان الربح من حيث لا يجب . فهم لذلك من أصحاب الربح القبيح بإرادتهم .

---

(١) من يقطع العدسة قطعاً κυμινοπριστης من باب شدة البخل .

(٢) ص : يفعلون .

(٣) ص : « ويأخذون اليسير على الكثير » — وفيه تقديم وتأخير ، والمقصود : الذين يقرضون أموالاً قليلة بفوائد عالية .

وهذه الأصناف كلها من أصناف الأخذ من شأن المقترين . وبالواجب يقال إن التقتير يضاد السخاء ، وذلك أن التقتير أعظم شرّاً من التبذير ، وخطأ الناس فيهما أكثر من خطئهم في التبذير .

فهذا مقدار ما ينبغي أن نقوله في السخاء والرذائل المضادة له .

٤

< الكرم >

وينبغي أن نتبع ذلك بصفة الكرم ، فإنه قد يظن به أنه فضيلة ما في المال . وليست تشتمل مثل السخاء على جميع الأفعال التي تكون في الأموال ، لكنه إنما يكون في الإنفاق فقط ، فإنه يفضل (١) الحرية في الانفاق لكثرة ما ينفق وعظمه ، كما يدل اسمه (٢) في لغة اليونانيين فإنه يدل على نفقة واجبة في أمر عظيم . والعظيم من المضاف إلى الشيء وذلك أنه ليس النفقة على (٣) الركب الكبير والنفقة على الاكانة (٤) واحدة بعينها . والواجب في النفقة يكون بحسب المنفق والشيء الذي ينفق فيه . فأما الذي ينفق في الأمور الصغار والمقتصر على ما يجب من النفقة فيها [٦٤] فلا يقال له : كريم < (مثل ذلك الذي يقول : كثيرا ما أعطيت المتشرد) > (٥) ، < بل > (٦) الكريم

---

(١) في الهامش : « السخاء : لخصه القاضي » .

(٢) μεγχσυπρεπεια تتألف من μεγαλοσ عظيم + πρεπει واجب ، لائق .

(٣) في الهامش : « ولذلك كانت النفقة على الركب الكثير عظيمة بالإضافة إلى النفقة على الواجب : كذا لخصه القاضي » .

(٤) ترجمة للكلمة اليونانية αρχιεωρια = رئيس الوفد الذي ترسله مدينة إلى أعياد مدينة أخرى ، ولم نعرف أصل هذه الترجمة العربية . أما الركب الكبير τριηρκχια فيقصد به تجهيز أسطول ، وكان ذلك من الضرائب المفروضة على الأغنياء .

(٥) ناقص وأضفناه . والعبارة تذكر بما ورد في «الأوديسا» نشيد ١٧ البيت ٤٢٠ .

(٦) الكتابة غير واضحة في المخطوط .

من ينفق على الأمور العظام ، وذلك أن الكريم سخيّ ، والسخيّ المنسوب ليس هو لا محالة كريماً .

والنقصان في هذه الحال يسمى : النذالة ، والزيادة تسمى بالبذخ والطرمذة . وليس يزيد البذخ على الكريم بعظم ما يفعله في الأشياء التي يجب ، لكن فيما يجب ولا يتناهى مما لا يجب . وسنصف حاله بأخرةٍ .

فأما الكريم فيشبه العالم ، لأنه يقدر على معرفة الواجب وينفق النفقات الجليلة بعناية ، وذلك أن الأمر على ما قلنا أولاً (1) أن الحال تحصل وتجود [1122 ب] بالأفعال وبمن يفعلها . فنفقات الكريم نفقات جليلة واجبة ، وكذلك أعماله أيضاً ، وذلك أن نفقته تبلغ من عظمتها ووجوبها لعمله ما يكون العمل يساوي النفقة ، والنفقة تساوي العمل ، أو يكون العمل يفوق النفقة . وإذا كانت أفعال الكريم تجرى هذا المجرى ، فإنما يفعلها من أجل الجميل ، لأن هذا أمرٌ عام للفضائل ؛ ويفعلها أيضاً بلذة ومسامحة لأن الاستقصاء في المكاس وتدقيق النظر نذالة . ونظره في أن يكون ما يعمله على غاية الجودة والسرد أكثر من نظره في أن يكون مقدار ما ينفق عليه يسيراً . فواجبٌ ضرورةً أن يكون الكريم سخياً ، لأن السخاء ينفق ما يجب أن ينفقه وكما ينبغي . ولكبر هِمّة الكريم يعمل ما يعمله السخيّ ، ومن مثل النفقة التي ينفقها على اجلّ ما يكون من العمل ، وذلك أن ليس فضيلة القنية وفضيلة العمل واحدة بعينها ، لأن فضيلة القنية أن يكون قسطٌ ذو مقدار أكبر أو يكون جيداً بمنزلة الذهب ، وفضيلة العمل أن يكون عظيماً حسناً . فإنّ من نظر إلى مثل هذا العمل حتى يعجب منه من يراه تعجب منه . والكرم شيء يعجب منه .

---

(1) م² ف¹ ص 1103 ب 21 – 23؛ ف² ص 1104 ب 27 - 29 .

٥

< الكرم – تابع ما قبله >

وفعل الكريم فضيلة في عظم النفقات ، وهي من النفقات التي نقول إنها نفيسة كريمة ، مثل النفقات في أمور الله ، أعني القرابين والنذور وعمل الأواني ، وكلّ ما يتحلى به المتألّهون (١) وما يبذل للعامة مثل الضيافة والصلات وبذل الطعام لأهل المدينة . وهذه الأشياء كما (٢) قلنا إنما تنسب إلى فاعلها إذا عُلِم مَنْ هو ، ومِنْ أيّ مالٍ ينفق ، فإن الأموال ليس إنما ينبغي [٦٥] أن تكون تليق بالعمل فقط ، بل وبالذي يعمله ، ولذلك لا يكون المسكين كريماً لأن ليس له أموال ينفق منها نفقات كثيرة على ما يجب . ومَنْ رام ذلك من المساكين فهو مائق (٣) ، لأنه رام ما هو مجاوز لمقداره وللواجب ، لأن الشيء إنما يكون على ما توجبه الفضيلة إذ كان يجري على الصواب . والكرم يليق بمن له في أمثال هذه الأشياء سابقة : إما بنفسه ، وإمّا بأسلافه ، أو من له شرف وحَسَب ، وما أشبه ذلك : فإن أمثال هذه الأشياء كلها لها عظم وقدر . وأجْدَرُ وأن يكون الكريم بهذه الصفة وأن يكون الكريم في أمثال هذه النفقات كما وصفنا ، لأنها أعظم النفقات وأكرمها . فأما النفقات الخاصيّة فكل ما ينفق في مرة واحدة : مثل ما ينفق في [١١٢٣ أ] عرس وما أشبهه ، أو في شيء يعنى به أهل المدينة أجمعهم وذوو الأقدار منهم أو في ضيافة الغرباء وإنفاذ الرسل والهدايا . وذلك أن الكريم ليس هو منفاقاً في أمور نفسه ، بل في الأمور العامية . والهدايا بينها وبين القرابين تشابه ما . والكريم قد يبني مسكناً يليق بغناه ، فإن له في ذلك جَمالاً . وأكثر ما ينفق في

---

(١) Θειον = δαιμονιον بمعنى : كل ما له طابع ديني .

(٢) راجع ف ٤ ص ١١٢٢ أ ٢٤ – ٢٦ .

(٣) أي : مأفون .

الأشياء التي تبقى زماناً طويلاً ، إذ كانت أجود ما يكون . وينفق في كل واحدٍ من أعماله ما يليق به ، وذلك أن ليس الأمور التي تصلح لله والأمور التي تصلح للناس أموراً واحدة بعينها ، ولا ما يصلح للمُصَلّى يصلح للقبر . وقد يكون في النفقات واحدة واحدة عظيمة في جنسها : فأكرم النفقات النفقة العظيمة في الأمر العظيم . وبين العظيم في العمل والعظيم في النفقة < خلاف > (فإن الكرة والدوامة السريتين من أجلّ ما يتحف الصبي به ، وثمنهما قليل وتخ) ، — فلذلك صار الكريم في أي جنس عَمِل عَمِلهُ بكبر همّة ، وذلك أن أمثال هذا الفعل لا ينقص عن مقدار ما أنفق عليه .

٦

< الكرم وأضداده — تابع >

فهذه صفة الكريم . فأما الزائد على هذا وهو البذّخ ، فإنما يزيد عليه بأنه يتجاوز في النفقة الواجب ، كما قلنا [١] ، لأنه يُغْني فيما يحتاج إلى اليسير من النفقات شيئاً كثيراً ، ويتناهى في أشياء [٦٦] مثل أن < ينفق على مأدبة بالاشتراك [٢] ερανοο ما ينفق على مأدبة عرس ، وإذا جهّز جوقة [٣] > للمغنين إذا اجتازوا به يعلق ستور الفرفير على الأبواب المفتوحة ، كما يفعل أهل [٤] الصلف والنخوة . وليس يفعل ما يفعله محبّةً للجميل ، لكن ليُري الناسَ يساره ولظنّه أن الناس يعجبون بهذا مِنْ فعله . وحيث ينبغي له أن

---

(١) ف ٤ ص ١١٢٢ أ ٣١ — ٣٣ .

(٢) هي التي فيها يدفع كل عضو نصيبه .

(٣) غير واضح في المخطوط .

(٤) في اليوناني : « كما يفعل أهل ميغارا Mégare » . وكان أهل أثينا يأخذون على أهل ميغارا أنهم يمثلون الكوميديات على نحوٍ يتسم بالفظاظة والغلظة في التفخيم والديكور .

ينفق كثيراً ينفق قليلاً ، وحيث ينبغي أن ينفق قليلاً ينفق كثيراً .

فأما النذل فقد ينقص عن الكريم في كل شيء ، ويتلف الأشياء العظيمة فيما صغر من الأمور ، فيفسد الجميل ويهلكه . وإنما قصده في كل ما يريد أن يفعله أن تكون نفقته يسيرة ، وكذلك عطيته . وكل ما يفعله يرى أنه فوق الواجب .

فهذه الحالات رذائل ، إلاّ أنها لا تكسبُ أصحابها عاراً ، لأنها ليست تضرّ مَنْ يقرب من صاحبها ، ولا هي قبيحة جداً .

٧

< كِبَر النّفْس >

μεγαλοψυχια

فأمّا كبر النفس فيشبه أن يكون في أمور عظيمة ، كما يدل اسمه . فلنصف أولاً الأمور التي يوجد فيها . [١١٢٣ ب] ولا فرق بين أن يكون نظرنا في كبر النفس أو في الكبير النفس .

وقد يظن أن الكبير النفس هو الذي يؤهّل نفسه للأمور العظيمة ، وهو لذلك أهلٌ . فإن من فعل ذلك على غير استحقاق فهو مائق (١) . وليس أحدٌ من أهل الفضيلة مائقاً ولا جاهلاً . فالذي بهذه الصفة هو الكبير النفس . وأمّا من هو أهلٌ لأمور يسيرة ، وهو يؤهل نفسه لذلك ، فهو صحيح الرأي وليس هو كبير النفس ، لأن كبر النفس في الأمور العظام ، كما أن الجمال في الأبدان العظام ، والملاحة في الأبدان الصغار والمقتدرة . وأما الذي يؤهل نفسه للأمور

---

(١) مائق : أحمق .

الكبار وليس هو أهلاً لها ، فهو المتفنج [١] . وليس كل من أهّل نفسه لأكثر مما تستحق هو متفنج . فأما من أهل نفسه لدون ما تستحق فهو الصغير النفس : كان مستحقاً لأمورٍ عظام ، أو متوسطة ، أو صغار — فأهّل نفسه لدون استحقاقه ، ويظن به أنه صغير النفس خاصة . فأمّا مَنْ كان يستحق الأمور العظام فأهل نفسه للأمور الصغار ، فإنه إذا كان يستحق الأمور العظام فأهل نفسه لما دونها — فما تراه كان يعمل لو لم يكن مستحقاً لذلك ؟! فالكبير النفس نهاية في عظم الأشياء التي يعملها ، ومتوسط في عمله إياها [٦٧] كما ينبغي ، لأنه يؤهل نفسه لاستحقاقه . والصغير النفس ينقص عنه في ذلك . والمتفنج يزيد عليه .

وإذا كان الكبير النفس يؤهل نفسه للأمور العظام وهو مستحق لذلك ، وخاصة للأمور التي في غاية العظم ، فلا محالة انها تكون كذلك في شيء واحد . والاستحقاق إنما يقال بحسب الخيرات التي من خارج . وإنما نضع هذا الشيء الواحد أعظم ما يكون إذا كان يخدم به الله ، وما تشتهيه ذوو الأقدار والجهاد في الأمور التي في غاية الجمال . والذي يجري هذا المجرى هو الكرامة [٢] ، فإنها أجلّ الخيرات التي من خارج . فالكبير النفس إذاً إنما يوجد في الكرامات وعدمها على الحال الواجبة . ويتبين من أمر كبيري الأنفس — من غير أن يحتاج في ذلك إلى قياس — أنهم يلتمسون الكرامة ، لأن العظماء دين الناس خاصّة يؤهلون أنفسهم للكرامة ويفعلون ذلك على قدر الاستحقاق .

فأمّا الصغير النفس فهو ينقص عن نفسه وعن استحاق الكبير النفس . والمتفنج يزيد على نفسه ولا يزيد على الكبير النفس .

والكبير النفس إن كان مستحقاً لأعظم الأمور فهو أفضل الناس . وذلك

---

(١) المعروف هو : المتفنج = المغرور ، المدّعي ما ليس له .

(٢) الكرامة τιμα honneur.

أن الفاضل يستحق أبداً ما عظم من الأمور . وأفضل الناس يستحق أعظم الأمور . فيجب إذاً أن يكون الكبير النفس خيراً . ويظن بالكبير النفس أنّ له في كل واحدة من الفضائل ما عظم . وليس يليق بالكبير النفس أصلاً أن يهرب ، إذا حركه أذى شيء ؛ ولا أن يظلم ، وذلك أن من لا يتعاظمه شيء فليس سببٌ يدعوه إلى فعل القبيح. ومن يتبع الأمور الجزئية، يَسْتَبِنْ له أن الكبير النفس إذا لم يكن خيراً ، ضحك به كل أحد . ولا يكون أيضاً مستحقاً للكرامة إذا كان رديئاً ، إذ كانت الكرامة إنما هي جائزة الفضيلة ، وإنما يتناولها الخيار من الناس . ويجب أن يكون كِبْرُ النفس زينة ما للفضائل [١١٢٤ أ] ، لأنه يجعلها عظيمة . ولا يكون كبير النفس إلاّ بالفضائل . ولذلك عسيراً ما يوجد كبير النفس على الحقيقة ، لأنه ليس يمكن أن يوجد إلاّ خيِّراً جواداً .

فالكبير النفس إذاً إنما يوجد خاصةً في الكرامات وعدمها . وإذا أكرم [٦٨] < اكراماً رائعاً من جانب الخيرين من > [1] الناس سُرّ سروراً يسيراً ، من قِبَل أنه إنما نال ذلك منهم < باستحقاق [1] منه > له أو دون ماله ، فإن الفضيلة التامّة لا توجد لها كرامة تستأهلها ، ولكنه كثيراً ما قد تقبل منهم الكرامة من قِبَل أنه ليس يمكنهم أن يكرموه أكثر من ذلك . فأما إذا أكرم على أمور صغار ومن أفناء الناس فإنه يتهاون بذلك ويستخفّ به لأنه على غير استحقاقه . وكذلك يجري أمره في عدم الكرامة ، وإلاّ لم يكن عدلاً في نفسه . فالكبير النفس ، كما وصفنا ، يبتغي الكرامات أكثر من كل شيء ، ويبتغي أيضاً اليسار والمقدرة. وكل سعادة أو مشقة تكون فيه إنما تكون في أيهما حصل له بمقدارٍ : فلا اذا أسعد فرح ، ولا إذا شقي اغتم ، لأنه ليس الكرامة عنده من أعظم الأمور . والمقدرة والغنى إنما يؤثران بسبب الكرامة : فمن كان له مقدرة وغنىً ، فهو يحب أن يكرم بهما . فمن كانت الكرامة

---

(١) الكلمات غير واضحة في المخطوط .

عنده قليلة ، فسائر الأشياء الأخر أيضاً تقلّ عنده . ولذلك يظن بهم أنهم أصحاب النخوة .

٨

< كِبَر النفس — تابع ما قبله >

وقد يظن بالسعادات [١] أنها تعين على كِبَر النفس ، لأن ذوي الحسب يستحقون الكرامة ، وكذلك ذوو المقدرة والأغنياء ، لأنهم ذوو فضل ، والخير من الأمور الفاضلة . وكل فاضل فاستحقاقه للكرامة أكثر . فلذلك تُصَيِّر هذه الأشياء مَنْ توجد لهم من الكَبيري الأنفس أكبر نفوساً . وذلك أن قوماً قد يُكْبِرون قوماً ، فأما المكرم على الحقيقة فهو الخير وحده . فأما الذي يجمع الأمرين جميعاً فهو يستحق الكرامة أكثر . فأمّا الذين توجد لهم هذه الخيرات من غير أن توجد لهم فضيلة ، فليس يؤهّلون أنفسهم للأمور العظام على طريق العدل ، ولا يقال فيهم إنهم كبيرو الأنفس بالصحّة ، وذلك أن هذه الأمور ليس توجد خلواً من فضيلة ألبتة ، لأنهم إذا كانوا خلوا من الفضيلة كانوا ممتهِنين [٢] بذيئي الألسن ، وذلك أنه ليس يسهل [٣] احتمال السعادات على ما يجب من غير فضيلة ، وإذا لم يقدروا أن يحتملوها [١١٢٤ ب] وظنوا أنهم يفضلون غيرهم حقروهم وعملوا أيّ شيء اتفق لهم ، وذلك أنهم يقتدون بالكبير النفس وليس يشبهونه ، وإنما يقتدون به

---

(١) heureux hasards, ευτυχηματα أي مصادفات الحَسَب الجميل أو الثروة الموروثة أو حسن الحظ في كسب المال، الخ . راجع : « الأخلاق الكبرى » م٢ ف ٨ ص ١٢٠٧ أ ٣٣ — ٣٥ .

(٢) ص : ممتحنين — وصوابها ما أثبتنا ، أي : يحتقرون الناس .

(٣) في الهامش : « يستأهل في : صح » — وهو خطأ، والصواب ما في الصلب .

فيما يمكنهم [٦٩] وما توجبه الفضيلة ليس يفعلونه ، ويزدرون بغيرهم : فأما الكبير النفس فبالحق يزدري بغيره (لأنه يعتقد الحق ، فأما عامة الناس فيعتقدون أيَّ شيءٍ اتفق لهم) .

وليس هو كثير المخاطرة ، لكنه عظيم المخاطرة . وإذا وقع في خطر تهاون بحياته لأنه يرى أنه ليس يستحق لا محالة أن يحيا على خطر . وهو يُحْسِن إلى الناس . وإذا أُحْسِنَ إليه ، يستحيي ، لأن ذلك من شأن المُفَضَّل عليه . وإذا أُحْسِنَ إليه ، كافأه بمكافأة كثيرة . ويفعل ذلك بحسب الشيء الذي يحبّه الذي ابتدأه بالإحسان ، ويكون مع سريع الانعطاف . ويُظَنّ بهم أنهم يذكرون إحسانهم ، ولا يذكرون إحسان من أحسن إليهم [١] لأنا لمحسن إليه دون المُحْسِنِ ويحب ان يفضل . وهو يستلذ سماع الفضيلة ، ويستبشع سماع ما أفضل به عليه . ولذلك لم تكن ثاطس [٢] تذكر لزوس إحسانه إليها ، ولا الأمّة التي يقال لها لاقونين [٣] كانت تذكر لأهل أثينا إحسانهم إليهم ، لكنهم إنما كانوا يذكرون ما نالهم منهم من الإحسان . ومن شأن الكبير النفس ألا ينقصه شيء ، إذ بكدٍّ ما ينقصه . ومن شأنه أيضاً أن يخدم بنشاط ، وأن يتجالل [٤] عند ذوي الأقدار والسعادات ، ويتطأطأ عند أوساط الناس ، لأن الترفع على أولئك صعب ذو فخر ، وعلى هؤلاء سهل ؛ والتجالل في أولئـــك ليس بالخسيس ، وفي الوضعاء مستثقـــل .

---

(١) هذه الترجمة قد تحدث لبساً للقارىء ، إذ المعنى في اليوناني هو أن « كبيري النفس يبدو أنهم لا يذكرون إلاّ من أحسنوا (أي من أحسن كبيرو النفس) إليهم ، ولا يذكرون الذين أحسنوا إليهم هم ، لأن من يتلقى الإحسان أدنى مرتبة ممن يعطي الإحسان ، والكبير النفس يرجو أن يحتفظ بسموّه » .

(٢) Θετισ Thétis إلهة ، بنت نيريه Nérée وقد زوجها الآلهة پيليه Pélée وحضر الزفاف جميع الآلهة ؛ وأم آخيل . — زوس σ ε = كبير آلهة اليونان .

(٣) = أهل اسبرطة Αακωνεσ .

(٤) = يتعاظم .

فهو في ذلك مثل من يقدم على أن يستأسد على الضعفاء ولا يباري أكبر منه . ومن شأنه أيضاً أن يكون بطيء الحركة ذا مطل ، إلاّ في موضع كرامة جليلة أو فعل جليل ، وتكون أفعاله يسيرة إلا أنها عظيمة مشهورة . ومن الواجب ضرورةً أن يكون يبغض علانيةً ، ويحب علانية ، لأنّ المساترة فذلك من شأن الخائف . واهتمامه بالحق أكثر منه بالظن [١] . وهو ظاهر القول في الفعل ، إذ كان مستخفاً بالأمور ، ولذلك يكون مُدِلاّ [٢] صدوقاً إلاّ في الأشياء التي يحتاج فيها إلى مزاح ، وقد يكون مزاحاً عند كثير من الناس وعند من لا يتهيأ له العيش إلاّ بالتحبُّب ، فإن هذا الفعل من فعل العبيد [١١٢٥ أ] ، ولذلك صار جميع أهل الملق بمنزلة الأجراء والمكترين [٧٠] < وأهل الصنعة . وكذلك هو ليس > [٣] ممن يعجب من شيء ، إذ كان لا يتعاظمه شيء < ... ... > وليس من شأن الكبير النفس ذكر الشرور بوجه من الوجوه ، بل من شأنه التغافل عنها . وليس من شأنه أن يحدث النفس : لا عن نفسه ، ولا عن غيره ، وذلك أن ليس اهتمامه بأن يمدح هو ، ولا أن يذم غيره . وليس هو أيضاً مداحاً ، ولذلك ليس هو ثلاّباً ، ولا لأعدائه ، إلا عند الحاجة إلى التقدد [٤] . وفي الأشياء الضرورية والأمور الصغار فليس هو ذا تفجُّع ولا ذا صريخة [٥] ، لأن ذلك إنما هو من شأن من يجدّ في طلب هذه الأشياء . ويقدر على اتخاذ الأمور الجميلة التي لا ثمرة لها ، أكثر من اتخاذه الأمور المثمرة النافعة.وهذا الخلق إنما هو لمن كان مكتفياً بنفسه خاصة .

---

(١) أي ما يظنه الناس ، الرأي العام .

(٢) كذا ، وفي اليوناني : محب لقول الحق .

(٣) غير واضح في المخطوط .

(٤) كذا ! — وفي اليوناني : الوقاحة المقصودة — فهل صوابها : النقد ؟

(٥) في اليونـــاني ολοΦυρτικοσ κζι δεητικισ : ذو تشكٍّ (ολοΦυρμοσ التشكّي) وذو تضرّع وتوسّل وتذلل .

ويظن أيضاً بالكبير النفس أنه بطيء الحركة ، ثقيل الصوت ، متوقف في قوله ، لأن من كان وكده إنما هو في أشياء قليلة فليس يكون عجولاً . ومن ليس لشيء عنده خطر ، فليس يكون [1] مجتهداً ، وحدة الصوت وسرعة الحركة إنما يوجدان للعجول والمجتهد .

٩

< كبر النفس وأضداده – تابع ما قبله >

فهذه صفة الكبير النفس . – < فأما الذي ينقص عنه فهو الجبان [2] > . وأما الذي يزيد عليه فهو المتفنج [3] . ولا أصحاب هذا الخلق أيضاً يظن بهم أنهم شرار ، لأنهم ليسوا بفاعلي شرّ ، لكنهم يخطئون وذلك أن الصغير النفس يكون مستحقاً لأشياء ، فيبخس نفسه إياها . ويشبه أن يكون فيه شرٌّ ما ، من قِبَل أنه لا يؤهّل نفسه للخيرات . وهو أيضاً يجهل نفسه ، ولولا ذلك لكان يشتاق الأشياء التي هو لها أهلٌ ، إذ كانت خيرات . وأمثال هؤلاء ليس هم حُمَقاء، بل الأولى أن يكونوا أغبياء . وهذا الرأي منهم يظن أنه يجعلهم شرّاً من غيرهم ، إذ كل واحدٍ من الناس قد يشتاق إلى ما هو له أهلٌ ، وذلك أنهم يهربون من الأعمال والصناعات الجيدة ، على أنهم لا يستأهلونها . وكذلك يجري أمرهم في الخيرات التي من خارج .

فأما المتفنجون فحمقى وجاهلون بأنفسهم معاً . وذلك من أمرهم ظاهر : فإنهم يتناولون الأمور النفيسة كأنهم أهل لها ، ويفتضحون بذلك ، ويتزيّنون

---

(١) مجتهد : بمعنى : مضطرب كثير الانفعال .

(٢) ناقص في الترجمة العربية فأضفناه عن اليوناني .

(٣) المعروف : المتنفج أو المتنفج – والمقصود : المغرور Vaniteux .

باللباس والشكل وما أشبه * [٣/١٥] ذلك ، ويحبون أن تكون محاسنهم ظاهرة ، ويصفون أنفسهم ليكرمهم الناس لذلك .

وقد يقابل كِبَرَ النفس صِغَرُ النفس أكثرَ مما يقابله التنفج [١] ، فإن صغر النفس يكون أكثر مما يكون التنفج [١] ، وهو شرٌّ منه .

١٠

< الطموح وعدم الطموح ، وما يتوسط بينهما >

فكبير النفس يلتمس الكرامة الجميلة له ، كما قلنا آنفاً [٢] .

[١١٢٥ ب] أو يظن بها أن قياسها في التشابه عند كبير النفس كقياس السخاء عند الكرم < كما بيّنا في القسم الأول [٢] > . فإن هاتين الفضيلتين كلتيهما قد تباعدتا من الأمر العظيم ونجعلها في الأمور الدون والصغار بالحال التي تجب . وكما أن في الإعطاء والأخذ في الأموال قد يوجد توسط ، وزيادة ، ونقصان — كذلك قد يوجد في الشوق إلى الكرامة أن يكون أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي ، ومن حيث ينبغي ، وكما ينبغي . وذلك أنّا نسمّي محب الكرامة : الذي يشتهي الكرامة أكثر مما ينبغي ومن حيث لا ينبغي ؛ فأما الذي لا يحب الكرامة فهو الذي ولا في الأمور الجميلة يحب أن يكرم . وربما حمدنا محب الكرامة على أنه ذو رُجْلة ومحب للجميل ؛ وربما حمدنا الذي لا يحب الكرامة على أنه متواضع عفيف ، على ما قلنا فيما تقدم [٢] ؛ وتبين ان محب الكرامة لما كان يقال على انحاء كثيرة وأنّا لا نحمد محب الكرامة على شيء واحد بعينه ابداً [٣] .

---

* وردت الصفحات التالية في القسم الثالث من المخطوط .

(١) ص : التفنج .

(٢) م٢ ف٧ ص ١١٠٧ ب ٢٦ ؛ م٤ ف٧ ص ١١٢٣ أ ٣٤ — ب ٢٢ .

(٣) م٤ ف٧ ص ١١٢٣ ب ٢٤ — ٢٧ .

وتبين أن محب الكرامة لما كان يقال على أنحاء كثيرة فإنّا لا نحمد محب الكرامة على شيء واحد بعينه أبداً ، لكنا نحمده أكثر مما يحمده جمهور الناس ، ونذمّه لأنه يخرج عن الواجب . وإذا كان التوسط فيما بين هذين لا اسم له ، فيشبه أن يكون الشك يقع في الطرفين . والأشياء التي فيها زيادة ونقصان فيها أيضاً توسُّط . وإذا كان ها هنا من يشتهي الكرامة أكثر مما ينبغي ، وها هنا من يشتهيها أقلّ مما ينبغي ، فها هنا من يشتهيها على ما ينبغي . وقد تحمد هذه الحال لأنها توسُّط في محبة الكرامة ليس لها اسم . فقد تبيّن من أمرها أنها بالقياس إلى محبّة الكرامة غير محبة للكرامة ، وبالقياس إلى غير محبّة للكرامة محبة للكرامة ، وبالقياس إلى كلتيهما كلتاهما بجهة من الجهات . ويشبه أن يكون هذا المعنى يوجد أيضاً في سائر الفضائل الأُخَر ؛ وقد تبين من أمر الطرفين ها هنا أنهما متقابلان ، لأن الأوسط لا اسم له .

١١

< الحِلْم >

[٣/١٦] والحلم توسط في الغضب . ولما كان هذا المتوسط لا اسم له ، ويكاد أن يقترن الطرفان ، كذلك [١] حملنا الحلم على الأوسط ، إذ كان مائلاً في النقصان إلى الذي لا اسم له . والزيادة تسمى غيظاً ، وذلك أن الأنفعال يسمى غضباً ، والأشياء التي يحدثها كثيرة مختلفة .

فالذي يغضب على من يجب أن يغضب عليه ، ومن الأشياء التي توجب الغضب ، وكما ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي ، وبالمقدار الذي ينبغي — قد نحمده . وخليقٌ أيضاً أن يكون هذا هو الحليم ، إذ كان الحلم يحمد . وذلك أن من شأن الحليم أن يكون ركيناً غير منقادٍ للغضب ، لكن يكون في ذلك

(١) الصواب أن يقول : لذلك .

على ما رتبه العقل ، وتكون مَوْجَدَتُه بقدر الوقت الذي يقدره العقل. ويظن أن الخطأ إنما يكون أكثر في النقصان [١١٢٦ أ] ، لأن الحليم ليس هو محب للانتقام ، لكنه باسِط للعذر .

فأما النقصان — كان عدمَ الغضب ، أو أيّ شيء كان — فهو يُذَمّ . وذلك أن الذين لا يغضبون على من ينبغي أن يغضب عليه ، قد يظن بهم أنهم لا يحسّون ولا يتأذّون . وإذا لم يغضب لم يكن منتقماً . والصبر على سماع الشتيمة، وترك الغضب [1] للقرابات والأولياء، من أخلاق العبيد .

والزيادة قد تكون في هذه الأشياء كلها ، أعني أن يغضب الإنسان على مَنْ لا يجب الغضب عليه ، ومن الأمور التي لا توجب الغضب ، وأكثر مما ينبغي ، وزماناً طويلاً . إلا أن هذه كلها لا يمكن أن تكون في واحد بعينه [2] ، لأن ذلك لا يمكن أن يكون ، إذ كان الشرّ يُفْسِد نفسه وإذا اجتمعت أجزاؤه كلها كان غير محتمل [3] .

فالغضوب قد يسرع إليه الغضب مما لا ينبغي ، على من لا ينبغي ، وأكثر مما ينبغي . وقد يسكن غضبهم بسرعة ، وهذا أجود ما فيهم . وإنما عَرَض لهم أن يكونوا كذا ، لأنهم لا يمسكون الغضب ، لكنهم ينتقمون ، ولِحدّتِهم يظهرون الغضب ثم يسكنون . والذين يزيدون على هؤلاء هم السريعو الغضب المحتدّون ، الذين يغضبُون من كل شيء ، وفي كل شيء . فأما الحُرُّ النفس فيعسر سكون غضبه ، ويبقى زماناً طويلاً ، لأنه يمسك غضبه ، ويسكن عن [٣/١٧] الغضب إذا اشتفى ، لأن التشفّي يسكّن الغضب ، لأنه يحدث

---

(١) أي عدم الغضب عند سماع إهانة ذوي القربى والأصدقاء .

(٢) في الصلب : واحدة بعينها — وفي الهامش ما أثبتنا ، إذ المقصود : في شخص واحد بعينــه .

(٣) ص : نفسه إذا ... وكان ... — وفي الهامش : « كان ذلك غير محتمل — كذا لحصه القاضي » .

لصاحبه لذةً < في > موضع الأذى ، وإذا لم يشتفوا اتصل غيظهم . وذلك أنهم لما كانوا لا يظهرون غضبهم ، لم يتهيأ لأحدٍ تسكينهم ، ولذلك يبقى غيظهم زماناً طويلاً . ومَنْ كان بهذه الحال فهو مؤذٍ لنفسه ولأصدقائه خاصة . — والذين يغضبون مما لا يجب أن يغضب منه ، وبأكثر مما يجب ويبقى غضبهم زماناً طويلاً ، ولا يرضون حتى يشتفوا وينتقموا .

فالأولى أن تجعل الزيادة مقابلة للحلم ، لأنها تكون أكثر (والانتقام من الرجّلة[١]) ، والذين يصعب غضبهم سيئو العشرة .

وقد تبيّن أيضاً ما قلناه فيما تقدم[٢] مما نقوله الآن : وذلك أنه ليس بسهل تحديد الغضب كيف ينبغي أن يكون ، وعلى من ، ولأيّ شيء ، وكم يكون هذا ، وزمانه ، وإلى أيّ حد من الغضب ينبغي أن يغضب حتى يكون قد أصاب في غضبه أو أخطأ : فإنّ من تجاوز الحدّ في الغضب قليلاً ، إلى الزيادة أو إلى النقصان ، قد يُذمّ : وذلك أنّا ربما حمدنا أصحاب النقصان وسميناهم حلماء [١١٢٦ ب] ، والذين يصعب غضبهم ينسبون إلى الرُّجْلة ، من طريق أنهم يصلحون للرياسة . والذي يبلغ من تجاوزه الغضب الحالَ والمقدار اللذين يكونان بهما مذموماً ، فليس يسهل علينا تحديده بالقول ، لأنها أمور جزئية ، نُميِّزها بالحس . ولكن قد يمكننا أن نبلغ من تبيين ذلك هذا المقدار ، فنقول : إن الحال المتوسطة التي بها يحدث الغضب على من يجب ، وكم مقدار ما ينبغي أن يكون ، وسائر ما أشبه ذلك — محمود . والزيادات والنقصانات مذمومة . فإذا تجاوزت التوسّط قليلاً ، ذُمّتْ ذماً يسيراً . وإذا تجاوزت أكثر من ذلك ، ذُمّتْ أكثر من ذلك . وإذا جاوزت جداً ، ذُمّت جداً . فمن البيّن أنه ينبغي لنا أن نتمسك بالحال الوسطى .

---

(١) أي الرجولة . يقال : رجل بيّن الرجولة والرجلة (بضم الراء وسكون الجيم) والرُّجْلية والرجولية . والمقصود أن الانتقام أكثر طبيعية في الإنسان من نسيان الأذى .

(٢) م٢ ف ٩ ص ١١٠٩ ب ١٤ — ٢٦ .

١٢

< الرقة والرذائل التي تضادها >

وقد وصفنا الأحوال الموجودة في الغضب .

فأمّا الأحوال التي تكون في المعاشرات والمخاطبات والمشاركات فالذين يقصدون بها مرضاة الناس فإنهم يستنفدون حيلهم في أن يلتذّ بمعاشرتهم غيرهم ، ولا يجاذبون أحداً بمن يعاشرونه على شيء ، ولكنهم يرون ألا يعمّوا [٣/١٨] < أحداً ممن يجاورونهم > والذين يخالفونهم في جميع أحوالهم ، ولا يبالون بشيء يغمّ غيرهم — يُسَمّون شرسين شكسين وعرين . ومن البيّن أن هذه الأحوال الموصوفة: مذمومة، وأن الحال المتوسطة لها : محمودة، لأنّا نقبل بها ما ينبغي أن نقبله ، وكما ينبغي . وعلى هذا المثال قد يكون في صاحبها شراسة ؛ وليس لها اسم ؛ وقد تشبه المحبّة خاصة . وذلك أن الذي يكون بالحال المتوسطة هذه صفتها مثل ما نميل إلى أن نقول في اللّيّن الجانب إنه لنا محب ، لسرعة قبوله للمودّة . وقد يخالف هذا الخلقُ المحبةَ ، لأنه يكون خلواً من الانفعال ، ولا يهتم صاحبه بمودّة من يحبه . وذلك أنه ليس يقبل كل واحد مِمّا يقبله على ما ينبغي بأن يحبّه ولا يعاديه ، لكنه إنما يقبل ذلك لأنه بهذه الصفة ، ويحب من لا يعرفه ومن يعرفه ، ومن لم يألفه — على مثالٍ واحد ، غير أنه يفعل ذلك في كل واحد من الأشياء كما يجب لها . وذلك أنه ليس يجب أن يكون الاهتمام بالغرباء وبالمألوفين على مثالٍ واحد ، ولا يغم أيضاً أحداً .

فقد وصفنا كيف ينبغي أن تكون المعاشرة ؛ وإذا نسبت أحواله إلى الجميل وإلى النافع رأيته يقصد إلى ألا يغمّ أحداً ، أو إلى أن يَسُرّه ، وذلك أنه يشبه أن تكون أحوال المعاشرة إنما توجد في اللذات والأذى ، وما كان من هذه لا يوجد فيه أمرٌ جميل أو كان فيه أمرٌ ضارّ ، فقد يصعب على صاحبه

أن يسرّ أحداً . وقد يختار أن يؤذي . وهذا يكسب فاعله قبحاً . وهذا القبح إما أن يكون ليس بالصغير ، وإما أن يكون ضدّه . فأمّا ضد الحال فليست تقبل غمّاً يسيراً ، لكن صاحبها يعسر عليه ذلك . وقد يعاشر ذوي الأقدار وأفياءَ النّاس ، ومَنْ يعرفه معرفة صحيحة ، ومَنْ يعرفه دون ذلك [١١٢٧ أ] معاشراتٍ مختلفة ، وفي سائر الأحوال المختلفة الأخر قد يعطي كل واحد ما يجب له ، وقد يستحيي من أن يُسَرّ وحده ، ويكره أن يغمّ أحداً . والأشياء التي تؤول أحواله إليها إن كانت من الأمور العِظام ، أعني الجميل والنافع — استرسل إلى ذلك وانبسط فيه . وقد يُغَمّ غمّاً يسيراً بسبب اللذة التي تكون فيما بعد .

فهذه صفة المتوسط ولم [١/٥٣] * < يوجد له اسم خاص . ومن بين أولئك الذين يحدثون لذة للآخرين فإن من يسعى فقط إلى إحداث لذة دون أن ينشد أيّ غرض آخر — فهو مجامِل . ومن يسلك هذا السلك ابتغاء فائدة يجنيها لشخصه — سواء أكانت فائدة مالية ، أم تقدّر بالمال — فإنه متملّق . ومَنْ يحدث صعوبات في كل مناسبة فهو كما قلنا رجلٌ مشاكس جَدِل . والطرفان يظهر أنهما متقابلان ، وذلك من كون الأوسط لا اسم له .

١٣

< الانسان الصادق ومضاده >

وفي مجال يكاد أن يكون نفس المجال ، يوجد توسط مقابل للتباهي < والكتمان > معاً ، وليس له اسم هو الآخر . ولكن ليس من القبيح التعمق في إدراك السلوك الذي من هذا النوع . وسنزداد معرفة بالأخلاق ، بعد استعراض كل مظهر من مظاهرها ، وسنقتنع بأن الفضائل توسطات ، لو رأينا بنظرة واحدة أن الأمر كذلك في كل الأحوال * > أما الذين يسعون

* ... * الأسطر السبعة الأولى في ص٥٣ من المخطوط مطموسة ، لهذا ترجمنا مكانها هاهنا.

إلى احداث للذة والأذى فقد وصفناهم . وأما الذين يصدقون ويكذبون على حال واحدة في الأقاويل والأفعال والمراءاة فنحن نصفهم الآن . < ونحن نعني > بالمعجب أنه يُرائي [1] بأن الأشياء الشريفة له < وهي ليست > فيه < أو يدعي أن صفات كبيرة له وهي ليست كذلك ؛ أما الذي يكتّم فينكر الصفات التي هي > موجودة له < أو يقلل من شأنها ؛ أما الذي يتخذ الموقف > المتوسط * < فهو رجل صريح ، أمين في حياته وفي أقواله ، ويعترف بوجود صفاته الخاصة ، دون أن يزيد عليها أو ينقص منها شيئاً . والصراحة والتزييف يمكن ممارسة كليهما إما من أجل غاية معلومة ، أو من دون غاية . لكن الخلق الحق في كل إنسان ينكشف في اللغة ، وفي الأفعال ، وفي طريقة الحياة ، في كل الأحوال التي لا يفعل فيها من أجل غاية . والتزييف هو في ذاته أمر خسيس مرذول ، بينما الصراحة أمر نبيل جدير بالثناء . وهكذا فإن الرجل الصريح المتخذ موقفاً وسطاً بين المتقابلين يستحق الثناء ، بينما الإنسان الزائف ، بمعنى أو بآخر ، هو كائن محتَقَر ، وخصوصاً المتباهي . فلندرس الإنسان الصادق ، والإنسان الزائف ، ولنبدأ بالأول .

إنّا لا نتحدث ها هنا عن حسن النية في العقود ، ولا في الأمور المتعلقة بالعدل أو الظلم (فإنها أمور تتعلق بفضيلة [2] أخرى) : [١١٢٧ ب] وإنما نتحدث عن الأحوال التي يكون فيها الإنسان صادقاً في أقواله وفي حياته ، لأن هذا هو الخلق المعتاد عنده ، دون اعتبار آخر . ويمكن أن نعتقد أن مثل هذا الإنسان رجل خير . ذلك أن من يحب الحقيقة ويبدو مُخْلِصاً حتى في الأمور غير ذات الشان ، سيكون بالأحرى مخلصاً في الأحوال ذات الشأن : وسيتحفظ حينئذ من الزيف كما يتحفظ من فعل شائن ، وهو الذي انصرف عن ذلك بمجرد نفور من الشيء ذاته ؛ ومثل هذا الرجل يستحق منا الثناء .

---

(١) يرائي = يدعي .

(٢) وهي فضيلة العدل ، التي سيتحدث عنها في المقالة الخامسة .

بل سيكون أميل إلى البقاء دون الحقيقة ، وهذا موقفٌ من البيّن أنه جيد ؛ ذلك لأن كل مبالغة يضيق بها صدر الآخرين .

أما من يدعي ادعاءات تتجاوز حقيقة فضائله ، دون أن يكون له هدف معلوم ، فإن من المؤكد أنه يبدو أنه كائن جدير بالازدراء ، وإلاّ لما وجد لذة في الكذب لكنه > ** أن يكون مُبْطلاً [(١)] أولى < منه > بأن يكون رديئاً . وإن كان يرائي لسبب ، وكان ذلك السبب : النباهة أو الكرامة ، فليس هذا بمذموم جداً مثل المعجب ؛ وإن كان ذلك بسبب الدنانير والدراهم أو ما يؤدي إلى الدنانير والدراهم — فحاله أقبح من حال المعجب . والمعجب ليس < يكون بالقوة > بل بالاختيار ، لأنه إنما هو يعجب بالحال والسجية ، بمنزلة الكذاب : فإن بعض الكذابين يكذب سروراً منه بالكذب ، وبعضهم يكذب < ... > للرفعة أو للربح . فالذين يستعملون العجب < للحصول على الشهرة يدّعون لأنفسهم الصفات > التي يمدح الناس عليها أو يُغْبطون ؛ * < ولكن الذين ينشدون فائدة مادية يدّعون صفات يستفيد منها القريبون منهم ، والخلو منها يسهل إغفاله : فمثلاً قريحة العرّاف أو العالم أو الطبيب ولهذا فإن الصفات التي من هذا النوع هي تلك التي يدّعيها غالبية المتباهين (المعجبين) وهي موضع تباهيهم ، لأننا نجد فيهم تلك التي وصفناها .

أما الكتومون الذين لا يتكلمون عن أنفسهم إلاّ وهم يخففون من الحقيقة ، فتبدو أخلاقهم ألطف ، لأن الناس يقرون بأنهم لا يتكلمون ابتغاء الربح ، لكنهم يتجنبون التظاهر . وبالنسبة إلى هؤلاء أيضاً ، فالأمر يتعلق أساساً بصفات تهب السُّمْعة الحسنة ، وهي صفات يعلنون أنهم لا يملكونها ، على غرار سقراط . والذين ينكرون أن عندهم صفات غير ذات أهمية أو صفات من الواضح اقتناؤهم لها ، فإنهم يسمّون محتالين وهم أحق بالازدراء عن

** نقص في النصف الثاني من ص ٥٣ ، وطمس في الخمسة أسطر الأولى من ص ٥٤ .

(١) مبطل vain ؛ معجب . vantard

حق (واحياناً ما يبدو هذا التظاهر بمظهر التباهي ، مثل ملبس اللاقادامونيين [١] ، لأن الافراط والتفريط المبالغ فيه يتسمان بالادعاء) . لكن الذين يعتدلون في الكتمان ، وفي صفات > * [٧٥] ظاهرة فيهم [٢] – فبيّن من أمرهم أنهم مهذبون .

ويتبين أن < المعجب > يقابل الصدوق < لأنه أسوأ من الكتوم > .

١٤

< حسن الذوق في اللهو >

لما كان الإنسان < في حاجة > إلى راحة ، وكانت سيرته في وقت هذه الراحة < تقوم في الفراغ المصحوب باللهو ، فيبدو أنه في هذا المجال أيضاً يوجد نوع من المسلك الحسن في العلاقات الاجتماعية ، يحدد كيف ينبغي أن > يتكلم فيها فيما يجب وكما يجب < وأي الأقوال يمكن أن نسمح لأنفسنا بسماعه > وما يقال فيها من أمثال هذه الأشياء المتوسطة [١١٢٨ أ] وما يسمع . ومن البيّن أن في هذه الأشياء أيضاً التوسط ، وزيادة ، ونقصان .

وذلك أن الذين يُفْرِطون فيما يضحك منه يُظَنّ بهم أنهم مستملحون ، لأنهم يسيغون [٣] الأمر الذي يضحك منه لا محالة ، وأكثر قصدهم أن يُضْحَك منهم ، وأن يكون كلامهم مستملحاً ، وألا يغمّوا من يتلهونه . وأما الذين لا يقولون شيئاً يُضْحِك أصلاً ، وينكرون على من يقوله ، فيظن بهم أنهم وحشيون جفاة . فأمّا من يستعمل المداعبة الطيّبة فيسمّون

---

(١) فقد كانوا يتظاهرون بالاهمال في ملبسهم ، تظاهراً يكشف عن كبريائهم .

* آخر النقص في المخطوط .

(٢) ص : وظاهرة فيه فبين من أمرهم ...

(٣) غير واضح في المخطوط : يسقون (!)

ظرفاء ، لأن هذه الحالات كلها يظن بها أنها لخلق < ظريف > ؛ فكما أن الأبدان يحكم عليها من حركتها ، كذلك الأخلاق . وإذا انتشر [1] الشيء المضحك فسُرّ أكثر الحضور بالمداعبة والمهاترة أكثر مما ينبغي ، سُمّي المحاكون < ظرفاء > . والأمر في أنهم يختلفون اختلافاً ليس باليسير ، قد تبيّن مما قلنا .

والطلاقة خاصةٌ بالحال الوسطى أيضاً . ومن شأن الطلق أن يقول ويسمع ما يليق بالرجل الليّن الحرّ أن يقوله ويسمعه . فإن ها هنا أشياء تليق بمن كانت هذه حالته أن يقولها ويسمعها على جهة المداعبة . ومداعبة الحرّ تخالف مداعبة العبد ، ومداعبة الأديب تخالف مداعبة مَنْ لا أدب له . ويُعْلَم ذلك من الأشعار التي وضعها القدماء والحُدّث في الهجاء ، وذلك أن قوما منهم كان يضحكهم قبح القول ، وقوماً كانت تضحكهم التهمة ؛ وبين هذين الشيئين في الاستحسان فرق ليس باليسير . ويا ليت شعري أينبغي أن يحد التهاتر والتفاحش بأنه ما لا يكون مما لا يليق بالرجل الحرّ ، أو ما لا يكون يَهُمُّ سامعَه ، أو بأن يكون يُطْرِبه؟مثل هذا غير محدود ، إذ كان البغيض واللذيذ عند كل واحد من الناس غيره مثل الآخر . ومثل هذه الأشياء [٧٦] يصح < أن [2] يسمعه الساخر الجيد ، لأن المداعبات التي يَحْتمل سماعها هي التي [2] > قد يظن به أنه يعمله ، لأنه ليس < يطلق [2] أية مداعبة كانت [2] > وذلك أن المداعبة مشاتمة ، وقوم من واضعي النواميس يمنعون المشاتمة ؛ وأخلق بقوم منهم أيضاً يمنعون التهاتر . — والرجل الحرّ المقبول فهذه حاله ، إذ كان لنفسه بمنزلة الناموس .

فالمتوسط — وهو الموجود بهذه الحال — يسمى طلقاً [3] أو < فَكِهاً [4] > .

(١) في الصلب : أنتشى — وفي الهامش : « انتشر : صح » — وهو الصواب .

(٢ ... ٣) غير واضح الكلمات في المخطوط .

(٣) επιδεξιο ευτραπελυσ sive dexter. sive facetus, et urbanus,

(٤) مطموس في المخطوط .

وأما المحاكي [١] فدون [٢] الضحك لا يقبل من نفسه ولا من غيره إلاّ الأشياء التي تضحك . ويقول أيضاً أشياء لا يستحسن الرجل المقبولُ أن يقولها ، وأشياء لا يستحسن أن يسمعها . [١١٢٨ ب] : وأما الوحشي فلا يصلح لأمثال هذه المعاشرات ، إذ كان لا يوافقه شيء منها ويمتعض من جميعها . وقد يظن أن الراحة والمداعبة في سيرة الإنسات ضروريتان .

فالمتوسطات الموصوفة ثلاث ، وجميعهن يشتركن في أقاويل وأفعال ، ويختلفن في أن إحداهن توجد في الصدق ، والأخرى في الأمر اللذيذ . فأمّا الموجودة في اللذة فمنها ما تكون في المداعبات ، ومنها ما تكون في معاشرات من سِيَرٍ غير هذه السيرة .

١٥

< الحياء αιδωσ >

فأما الحياء [٣] فليس ينبغي أن نتكلم فيه على أنه فضيلة ما ، لأنه أشبه بالانفعال منه بالحال . ولذلك يُحَدّ بأنه الخوف من الدناءة . وتكوُّنه شبيه بتكوين الفزع من الأمور الهائلة ، وذلك أن الذين يخجلون يَحْمَرُّون ، والذين يخافون الموت يصفرّون : فالأمران كلاهما يظهر أنهما من أحوال الجسم بضربٍ من الضروب . وهذا شيء هو بالانفعال أولى منه بالحال .

---

(١) المحاكي = المهرج bouffon βωμολοχοσ .

(٢) بمعنى أنه لا يقبل من نفسه ولا من غيره إلاّ الأشياء التي تضحك .

(٣) ينبغي أن نميز بين αισχυνη، αιδωσ . فالأخير هو الخجل الذي نشعر به حين نرتكب فعلاً شائناً ، ويضاده القحة αναισχυντια . أما الحياء αιδωσ فهو التواضع في القول والفعل .

وهذا الانفعال ليس يليق بكل سن ، بل إنما يليق بالحداثة ، إذ كنا نرى أنه يجب أن يكون أمثال هؤلاء مستحيين ، لأن سيرتهم لما كانت تكون بالانفعال صاروا يكثرون الخطأ ، والحياء يمنعهم من ذلك . فمن ذلك صرنا نحمد المستحي . وليس من أحد يحمد شيخاً على أنه مستحي ، لأنّا لا نرى أنه ينبغي أن يفعل شيئاً يستحي منه . ولا الفاضل أيضاً يستحي ، إذ كان الحياء إنما يكون من الأشياء الرديئة ، وكانت هذه ينبغي أن تفعل . وإذا كانت الأشياء القبيحة [٧٧] منها ما هي كذلك بالحقيقة ، ومنها ما هي بالظن : ولا فرق بينهما ، لأن القبائح جميعاً ينبغي ألا تفعل ، لهذا لا يستحيا منها ؛ والرديء هو الذي من شأنه أن يكون بحال يفعل بها شيئاً من الأمور القبيحة ، ويكون إذا فعَل شيئاً من هذه استحيا ، ولذلك صار الظن به أنه سايم: محال[1] . وذلك أن الحياء في الأمور التي تكون طوعاً هو حسن اصطلاحاً لأن المسيء إن فعل شيئاً استحيا ، وليس هذا الخُلُق في الفضائل . إلا أن القحة شرّ ، وكذلك ألا يستحي الإنسان أن يعمل القبيح . وأجدر ألاّ يكون أيضاً من الصواب أن يفعل الإنسان مثل هذه الأشياء ويستحي . ولا ضبط النفس أيضاً فضيلة ، ولكنه شيء مختلط . وسنتكلم فيه فيما بعد .

ونحن الآن نتكلم في العدل .

] [آخر المقالة الرابعة من الأخلاق لأرسطو . والحمد لله على عباده الذين اصطفى] [

---

(١) في الصلب : بحال — وفي الهامش : « محال : صح » — وهو الصحيح .

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وعلى آله وسلّم

المقالة الخامسة

من كتاب : « الأخلاق » لأرسطو

[١١٢٩ أ]

قال :

١

< طبيعة العدل والظلم >

فأما العدالة ولا عدالة فلنفحص ما هي وفي أيّ شيء هي ، إذ كانت أفعالاً ، وأيّ توسط هي العدالة ، والعدل وسط في أي أشياء . وليكن [١] بحثنا على ما حددنا بعينه فيما تقدم من قولنا [٢] .

فإنا نرى الجميع يريدون أن يقولوا < إن > « **العدالة** » هي هذه الهيئة التي

---

(١) ص : ولكن .

(٢) أي في الفضائل الأخلاقية ، بادئين مما هو رأي عامة الناس ورأي الحكماء . وهذا هو المنهج الديا لكتيكي .

منها [١] يكون فاعلو [٢] الأشياء العادلة والتي منها يعدلون ويريدون الأشياء العادلة ؛ وكذلك أيضاً « **لا عدل** » < هي هذه الهيئة > التي منها لا يعدلون ويريدون ما ليس بعدل . ولهذا السبب فلتكن لكم هذه مقدمات أو كالرسم ، من أجل أنه ليس النوع واحداً في العلوم والقوّات والهيئات : فإنه أما القوة والعلم فإنه يظن أن قوة الأضداد واحدة بعينها ، وعلمها واحد بعينه . فأما هيئات الأضداد فأضداد : مثل البُرْء ، فإنه لا يكون منه الأضداد ، بل تكون منه الأشياء [٧٨] < [٣] ذات البرء ، لأننا نقول عن إنسان إنه يمشي مشياً صحيحاً > [٣] إذا كان يمشي كما يمشي ذو البرء .

وربما عرفت الهيئة المضادة من ضدها ، وربما عرفت الهيئات من موضوعاتها فإنه إن كانت الهيئة الجيدة ظاهرة ، تكون الهيئة الرديئة ظاهرة أيضاً . وتظهر الهيئة الجيدة في الأشياء التي هي ذوات هيئة جيدة ، ومن الهيئة الغير جيدة تظهر ذوات الهيئة الغير جيدة . فإنه إن كانت الهيئة الجيدة كثافة الجسم ، فمضطر أن تكون الهيئة الرديئة سخافة الجسم . ويلزم ، أكثر ذلك ، إذا كان يقال أحدها بنوعٍ كُلّي ، أن يقال الآخر بنوعٍ كلي : **مثل العدالة ، ولا عدالة .**

٢

< العدالة الكلية ، والعدالة الجزئية >

ولكن ما يفي [٤] ذلك لمقاربة اشتراك اسمهما ، فليس هو بيّنٌ جداً

---

(١) كذا والأوضح : بها .

(٢) ص : منها يكونون فاعل الأشياء .

(٣ ... ٣) ما بينهما غير واضح في المخطوط .

(٤) غير واضح في المخطوط .

كما هو في الأشياء البعيدة ، فإن الاختلاف في الأشياء البعيدة أكثر منه في الخاصة مثل الغلق [κλεῖς] فإنّه يسمى — على نوع اشتراك الاسم — الترقوة التي تلي عنق الحيوان ، والذي يغلقون به الأبواب . — فليؤخذ على كم نوع يقال الذي ليس بعادل . فإنه يظن بالذي خالف الناموس أنه ليس بعادل ، وكذلك لذي القنية الكثيرة من غَصْب ، والذي لا يساوي [1] . فبيّنٌ إذاً أن العادل سيكون المتمسك بالناموس ، والذي يساوي . فإذاً فالشيء العادل فهو الناموس والمساوي . وأما الشيء الذي ليس بعادلٍ فهو الشيء الذي ليس بناموس ولا مساوٍ . [١١٢٩ ب] .

وإذ كان لا عدل ذو قنية كثيرة ، فليس هو في جميع الخيرات ، بل في ما كان[2] منها سعادة ولا بلا سعادة ، فإن في الخيرات ما هو بنوعٍ مبسوطٍ أبداً ، وهو لبعض الناس ليس بأبدٍ . وأما الناس فإنهم يدْعون لأنفسهم في صلاتهم بهذه الأشياء ويطلبونها ، وليس أبداً ، بل يدْعون لأنفسهم أن تكون التي < هي > خيرات بنوعٍ مبسوط لهم خيرات أيضاً ، وأن يختاروا ما كان لهم < [3] ... > . وأما اللاعادل فإنه يختار أبداً الأكثر ، ويختار الأقل أيضاً في الأشياء الرديئة بنوعٍ مبسوط [4] ، لأنه يرى أن الذي ليس برديء جيدٌ أيضاً بنوعٍ ما ، وكثرة القنية عنده من الخيرات. ومن أجل ذلك يرى أن يكون ذا قنية كثيرة.[٧٩] وهو لا مساوٍ ،فإن هذا يحيطه وهومشترك[5].

---

(١) = ἄνισος وهو الذي ينتهك المساواة لصالحه هو ، بأن يأخذ من الأشياء الرديئة جزءاً أقل ، ومن الأشياء الجيدة جزءاً أكبر .

(٢) في الهامش : « في مكان » — وهو خطأ .

(٣) كلمة غير مقروءة لا تؤثر في المعنى .

(٤) بنوع مبسوط = au sens absolu ، أي على نحو مطلق أو بمعنى مطلق .

(٥) معنى هذه الجملة هو أن اللاعادل ينتهك المساواة ، لأن اللامساواة فكرة تشمل المعنيين معاً وهي مشتركة بينهما ، وهذان المعنيان هما : أخذ أكثر مما له في الخير ، وأخذ أقل مما له في الشر .

٣

< العدالة الكلية أو الشرعية >

وإذ قد قيل إن مخالف الناموس ليس بعادل ، وإن < من يراعي > الناموس عادل ، فبيّن أن الأشياء الناموسية عادلة بنوعٍ [١] ما : فإن الأشياء المحددة بوضع الناموس ناموسية ، ويقال إن كل واحد من هذه عادل . وأما الناموس فإن كل ما يقوله إنما يقصد به إمّا إلى ما هو خير وهو مشترك للجميع ، وإمّا إلى ما هو خيرٌ للأفاضل أو للسادة ، أو بنوعٍ ما آخر مثل هذا ، حتى إنه إمّا بنوع واحد فإنه يأمر بالتي تفعل السعادة والتي تحفظها والتي تفعل وتحفظ أجزاءها من الرداءة . — ويأمر الناموس أن نفعل أفعال النجدة (مثل ألا يترك الترتيب [٢] وألا يهرب ولا يرمي بالسلاح) ، ويأمر بما للعفيف (مثل ألا يفسق ، وألا يفتري) ، ويأمر بما للوديع (مثل ألا يضرب ، وألا يقول قولاً رديئاً) — وكذلك في سائر الفضائل والرداءات يأمر ببعضٍ وينهى عن بعض : أمّا بنوعٍ صحيح : فالموضوع [٣] على الصحّة ، وبنوعٍ أردأ : الذي قد حُرّف .

فأما هذه العادلة [٤] فإنها فضيلة تامّة ، ولكن ليس بنوع [٥] مبسوط ، ولا يضاف إلى شيء آخر ، ومن أجل هذا مراراً كثيرة يظن بالعادلة إذا أضيفت

---

(١) أي من الناحية القانونية . فهي ليست عادلة بالمعنى المطلق أو المبسوط ، بل بحكم القانون الوضعي .

(٢) الموقع الذي وضع ليحارب فيه أو يدافع عنه .

(٣) أي في حالة القانون الذي شرّع تشريعاً صحيحاً .

(٤) أي العدالة . وفي اليوناني δικαιοσυνη : فالترجمة العربية حرفية جداً ، وكان عليه أن يترجمها بالعدالة .

(٥) بنوع مبسوط au sens absolu .

إلى شيء آخر أنها أقوى الفضائل ، وتكون أشدّ إعجاباً من « الكوكب المشرق بالعشيات والغدوات [1] » ، والذي يتمثل به :

« وأما جميع العدالة بالجملة ففضيلة » [2] .

وفضيلة تامة أكثر ذلك ، من أجل أن الاستعمال إنما هو الفضيلة التامّة . وإنّما هي تامّة من أجل أن الذي هي له يقدر أن يستعمل الفضيلة ، وفي غيره أيضاً ، ليس في ذاته فقط . وكثيرٌ من يستعمل الفضيلة في التي هي له خاصّة ولا يقدرون يستعملونها في التي هي لآخر . [١١٣٠ أ] ومن أجل هذا يظن أن قول بيافطس [3] صوابٌ (١١٣٠ أ) حين قال إن « الرياسة تظهر الرجل » ، لأن الرئيس من الذي يضاف والأشياء التي فيها شركة . ومن أجل هذا بعينه يظن بالعدالة أنها وحدها من الفضائل « خير غريب » [4] ، لا تضاف إلى شيء آخر ، فإنها تفعل ما هو خير لآخر : إما لرئيس ، وإمّا لشريك . فذو الرداءة هو الذي يستعمل الرداءة في ذاته وفي الأصدقاء [٨٠] وأما الفاضل فليس الذي يستعمل الفضيلة في ذاته ، بل الذي يستعملها في غيره فإن هذا الفعل صعب .

فإذاً هذه العدالة ليست جزء فضيلة ، بل هي الفضيلة كلها ، ولا ضدها الذي هو لا عدالة جزء رداءة ، بل كل الرداءة . وأمّا أن فيما بين الفضيلة ومثل هذه الحالة فصلاً — فبيّنٌ مما قيل : فإن حالهما هي هي بنوع ، ولكن

---

(١) اقتباس من يوريفيدس ، شذرة من مأساته بعنوان ميلانفس Mélanippe (نشرة Nauck برقم ٤٨٦) . وقد استخدم أفلوطين نفس التعبير (اتساع الأول ٦ : ٤ : ١٠ — ١٢ ؛ السادس : ٦ : ٦ : ٣٨ — ٤٠) .

(٢) كامة ثيوجنيس (برقم ١٤٧ في نشرة شذراته ، لندن سنة ١٩١٠) .

(٣) هو βιασ في صيغة الاضافة βιασ αντοσ وهو أحد الحكماء السبعة . وفي المخطوط : بنانطس .

(٤) قارن ما ورد في « السياسة » لأفلاطون م[١] ف ١٦ ص ٣٤٣ حـ ب م[٣] ف[٥] ص ٣٩٢ ب — ذلك لأن العدالة تحقق خير الغير أكثر من تحقيقها لخير العادل .

الآنية [١] ليس كذلك ؛ بل أيّها [٢] الذي يضاف إلى شيء آخر فهي عدالة ، وأما الهيئة التي مثل هذه ففضيلة بنوعٍ مبسوط .

٤

< العدالة الخاصة أو الجزئية >

وإنما نطاب العدالة التي هي في جزء الفضيلة ، فإنها بنوع ما كما نقول ؛ وكذلك نطلب لا عدالة التي هي جزئية . وعلامة ذلك أن في سائر الرداءات فاعلاً لا يعدل ، وليس يغصب أحداً ، مثل الذي طرح التُّرْس لمكان [٣] الجُبْن ، أو أساء القول للضرورة ، أو الذي لم ينفق [٤] الأموال لمكان لا حرية ؛ أو الذي اقتنى كثرة الأموال مِنْ ظُلْمٍ من أجل لا حرية[٥] ، ومن أجل ذلك كثيراً ما يغصب واحداً من هذا ، ومن كان رديئاً بنوعٍ واحد من هذه الأنواع كلها فإنّا كما نغصب فذو الرداءة كذلك وذو لا عدل ، لأنه جزء الكل وجزء ما لا عادل من اللاعادل الكل الذي هو على خلاف الناموس [٥] . وأيضاً إن كان أحدٌ يفسق من أجل أن يربح ويأخذ شيئاً وآخر يعطي ويخسر لمكان الشهوة — فخليق ان يظنّ : أما لهذا : انه لا عفيف

---

(١) — τὸ εἶναι ويقصد بها هنا الماهية .

(٢) غير واضحة . والمقصود : ومن حيث هل علاقة مع الغير هي عدالة ، ومن حيث هي هيئة بسيطة فهي فضيلة .

(٣) لمكان = بسبب

(٤) في الهامش : يقتن .

(٥) الترجمة غير واضحة ، والأصحّ أن تكون : « وإذا أخذ أكثر من نصيبه ، فكثيراً ما يكون فعله غير صادر عن أية رذيلة من تلك الرذائل ، وبالأولى ليس عنها كلها معاً ، ومع ذلك فهو يفعل بنوع من الرداءة (لأننا نلومه) وعن لا عدل . فثم إذن نوع من اللاعدل كأنه جزء من اللاعدل الكلي ، وثمّ لا عادل هو جزء من اللاعادل الكلي ، من ذلك اللاعادل المضاد للناموس » .

أكثر من أن يكون ذا قنية كثيرة ، وأما الآخر : أنه لا عادل ، وأما : أنه لا عفيف — فلا . وذلك بينٌ ، إذ كان يفعل من أجل أن يربح . — وأيضاً أما سائر أنواع الجور فإنها تنسب أبداً إلى رداءة ما ، مثل الفسق: إلى لا عفة ، والهرب من صفوف الحرب : إلى الجبن ، والقتل: إلى الغضب ، فأما التربح فلا ينسب إلى رداءة أخرى البتة ، خلا رداءة لا عدل ، التي هي الجور . — فبيّنٌ أن جوراً ما آخر غير الكلي جزئي يشترك بالاسم والحد ، من أجل أن الحد [١١٣٠ ب] في الجنس الواحد ، فإن لكليهما قوة أن يضاف كل واحد منهما إلى الآخر ، إلا أن أحدهما مضافٌ إلى الكرامة أو [١] إلى الأموال أو إلى السلامة (أو إن أمكننا أن نحصر جميع هذا باسم [٨١] واحد) ومن أجل السرور الذي يكون من الربح — والآخر ينسب إلى جميع أعمال الشخص الفاضل .

٥

< العدالة الكلية والعدالة الجزئية >

وأما أن العدالات كثيرة وأن إحداها غير الفضيلة الكلية ، فليؤخذ في ذكر ما هي وأيّ هي .

وقد فصل الذي ليس بعدل أنه الذي على خلاف الناموس ، والذي ليس بمساوٍ . وفصل العدل أيضاً أنه الناموسي والمساوي . وما على خلاف الناموس فهو الجور الذي قيل . إذاً فليس اللامساوي واللاناموسي [٢] شيئاً واحداً ، بل آخر وآخر كالجزء إلى الكل (فإنه ليس [٣] كل لا ناموسي [٤] لا مساوياً ،

(١) ص : وإلى .
(٢) ص : واللاأكثر .
(٣) ص : فان كل ناموسي لا مساو . وليس كل لا مساو هو الشيء ...
(٤) ص : أكثر .

وإن كان كل لا مساوٍ هو لاناموسيّ) ، فكذلك > الشيء الذي هو لا عادل ولاعدالة ليس هما شيئاً واحداً ، بل هما غير ذلك ، وبعضها كالأجزاء ، وبعضها كأجزاء كلية غير أن هــذا الجور جزء للجور الكلي ، وكذلك العدالة للعدالة . فلنقل في العدالة الجزئية وفي لا عدالة الجزئية ، وفي العادل ولا عادل مثل ذلك .

أما العدالة المرتبة بنوع كلية الفضيلة ولا عدالة إذ كان أحدهما استعمل كلية الفضيلة إلى شيء آخر ، وكانت الأخرى استعمال الشرية — فلتترك . والعادل أيضاً والجائر الذي ينسب إلى هذه — بيّنٌ أنه قد فصل وكاد أن يكون أكثر الأشياء الناموسية التي تكون من كلية الفضيلة ، فإن الناموس يأمر أن يكون المعاش بكل نوع فضيلة ويمنع من كل رداءة . وأما الفاعلة لكلية الفضيلة من الأشياء الناموسية التي وضعت في النّواميس للأدب العام . وأما الجزئي الذي به يكون الرجل خيراً بنوع مبسوط ، فلنفصل أخيراً (١) — هل هو < لصناعة السياسة (٢) > المدنية أو لأخرى : فخليق ألا يكون شيئاً واحداً الرجل الخيّر ، والذي في جميع الأشياء (٣) .

فأما في نوع العدالة الجزئية والعدل الذي لا يكون بها فواحد ، وهو الذي يكون في قسمة الكرامة ، أو الأموال ، أو شيء آخر ، التي هي مقسومة للذين تعمّهم المدينة : فإن في هذه أن يكون أيضاً لا مساوٍ ومساوٍ آخر لآخر ؛

---

(١) احالة إلى م ١٠ ف ١٠ ص ١١٧٩ ب ٢٠ — ١١٨١ ب ١٢ ، كتاب «السياسة» م [٣] ف[٣] ص ١٢٧٦ ب ١٦ — ١٢٧٧ ب ٣٢ ؛ ف ٥ ص ١٢٧٨ أ ٤٠ — ١٢٧٨ ب ٥ ؛ ف ٨ ص ١٢٨٨ أ ٣٢ ، ١٢٨٨ ب ٢ ؛ م[٧] ف ١٤ ص ١٣٣٣ أ ١١ — ١٦ ؛ م[٨] ف[١] ص ١٣٣٧ أ ١١ — ١٤ .

(٢) ص : للحيلة للنجار المدنية (!) .

(٣) صواب الترجمة هو : « فليس شيئاً واحداً أن يكون المرء رجلاً خيراً ومواطناً خيراً في مدينة ما » . — وذلك لأن الرجل الطيب طيب أينما كان ، أما أن يكون المواطن خيراً (أو صالحاً) فهذا أمر نسبي إلى دستور وقوانين الدولة التي يعيش فيها .

وأيضاً [١١٣١ أ] بنوعٍ واحد الذي تصح المعاملات . ولهذا جزءان : فإن بعض أنواع الظلم إرادية ، وبعضها ليست إرادية . أما الإرادية فمثل هذه : مثل البيع أو القرض أو الكفالة أو العارية أو الاستيداع والاكتراء [٨٢] < فهذه المعاملات يقال عنها إرادية لأن العملية التي على أساسها جرت[١] هذه > المعاملات إرادية . وأما لا إرادية < فبعضها خفية >[٢] بمنزلة السرقة والفجور < ووضع السم >[٢] والقيادة وخداع الصعاليك والاغتيال وشهادة الزور ؛ وبعضها شديدة مثل الوهن والرباط[٣] والقتل والنهب والازهاق ورداءة القول والشتيمة .

٦

< العدالة التوزيعية توسط نسبي >

وإذا كان لا عادل لا مساو < فمن البيّن أن ها هنا وسطا بين هذين النوعين من اللامساوي ، وهو المساوي[٤] > فإن الأكثر والأقل تكون فيه المساواة أيضاً . فإذا كان لا عادل لا مساو ، فالعادل مساوٍ ، وذلك يراه جميع الناس من غير قياس أيضاً . وإذا كان العدل متوسطاً فسيكون متوسطاً الأشياء . والمساواة أقل ما تكون لاثنين . ويضطر أن يكون العادل متوسطاً ومساوياً ومضافاً ، وبأنه متوسط فهو متوسط أشياء . وهذه إما أن تكون كثيرة أو قليلة . وبأنه مساوٍ فهو في اثنين ، وبأنه عادل ففي أربعة . فإذاً مضطرٌ أن

(١) غير واضح في السطر الأول من ص ٨٢ ، كما هي حال السطر الأول في كثير من الصفحات في المخطوط .

(٢) غير مقروء .

(٣) الوهن : الاعتداء بالضرب . الرباط : الحجز .

(٤) نقص في الترجمة أكملناه عن اليوناني .

يكون العادل أقل ما يكون في أربعة : فإن الأشياء التي فيها العادل اثنان ، والتي فيها الأشياء اثنان . وتكون المساواة واحدة للكثيرين والذين فيهم فإنه كهيئة تلك إلى التي هي فيها ، كذلك كهيئة هذه أيضاً ، فإنه إن لم تكن لا متساوية لا تكون فيها متساوية بل من [1] تضاد الملامات [2] ، إذ كان في المساوي لا مساوية ، أو في لا متساوية متساوية وكانت قسمة . وأيضاً ذلك بيّن من الأشياء ، فإن جميع الناس يقرّون أن العدل في العطايا ، ولا يقولون إن الاستئهال واحد : بل أما أصحاب رئاسة [3] العامة فإنهم يقولون : إنه الحرية ، وأصحاب رئاسة قلة الرؤساء : إنه الغنى ؛ ومنهم من قال إنه الشرف في الجنس ؛ وأما أصحاب رئاسة الأشراف فقد قالوا إنه الفضيلة .

فالعدل إذن شيء مناسب : فإن الشيء المتناسب ليس هو خاصّاً لعدد خاص ، بل نوع كلي العدد ، لأن المناسبة مساواة كلية ، وتكون في أربعة أقل ما تكون . — فأما المنفصلة[4] أنها تكون في أربعة فبيّن . والمتصلة أيضاً كذلك ، من أجل أنها تستعمل الواحد مرتين وبقول مرتين : كما أن الألف [١١٣١ ب] إلى الباء ، كذلك الباء إلى الجيم [٨٣] : فقد قيلت الباء مرتين ؛ وإذا قيلت الباء مرتين ، تكون المناسبات أربعاً . — والعدل أيضاً في أربعة أقلّ ما يكون ، والكلمة واحدة هي فهي ، إذ قد فصل مثل ذلك التفصيل [5] .

---

(١) في الهامش : « ها هنا : صح » .

(٢) الملامات : الشكايات .

(٣) رئاسة العامة = الديمقراطية . — رئاسة قلة الرؤساء = الأوليغاركية Oligarchie . رئاسة الأشراف = الأرستقراطية .

(٤) النسبة المتصلة تفترض ثلاثة حدود (٨ ، ٤ ، ٢) ، والنسبة المنفصلة تفترض أربعة حدود (٦ ، ٣ ، ٤ ، ٢) . غير أن النسبة المتصلة يمكن أن تعد نسبة منفصلة بمعنى ما إذا أخذنا الوسط مرتين . وأرسطو يريد أن يبين أن من الضروري افتراض أربعة حدود في النسبة ، لا ثلاثة .

(٥) التفصيل : القسمة .

حتى إنه كمناسبة جزئي الألف إلى الباء ، كذلك الجيم إلى الدال ؛ وعلى خلاف ذلك كما أن الألف إلى الجيم ، كذلك الباء إلى الدال . فإذاً والكل أيضاً إلى الكل . فما تجمعه العطية إن هو ركب بهذا النوع فبحق يجتمع [١] .

٧

< العدالة التوزيعية — تابع ما قبله . العدالة التصحيحية >

فإذاً الألف به الجيم بالذي تجتمع الدال مع الباء به العدل الذي في العطية [٢] ، والعدل هو متوسط أيضاً ، أعني أنه يضاف إلى المناسبة ، فإن المناسبة متوسطة والعدل مناسب . ويسمّون المناسبة التي تكون على مثل هذه الحال **مساحية** ، فإنه يعرض أن يكون لكل شكل واحدٍ إلى كل واحدٍ . وهذه المناسبة [٣] ليست بمتصلة ، فإنه لا يكون حدٌّ واحد بالعدل الذي هو له والذي هو . وأما العدل فهو الذي يناسب . فإذاً يكون أما بعضه فأكثر ، وبعضه أقل ، وذلك يعرض في اللاعدل أيضاً ، فإن الذي يجور فله أكثر من الخير ، والذي يجار عليه فخيره أقلّ ؛ فأمّا في الرديء فإنه يكون على خلاف ذلك ، فإنه على قدر قياس الخير يكون قياس الرديء الأقل إلى الرديء الأكثر ، فإن الرديء الأقل مختار أكثر من الرديء الأكثر . والمختار خير ، والأكثر أكثر .

---

(١) أي إن كان أ + حـ + ب + د فإن التوزيع يكون عادلاً .

(٢) الترجمة غير واضحة . والواضح أن تكون : « وإذاً فإن اجتماع أ مع حـ ، وب مع د هو العدل في التوزيع ، وهذا العدل وسط بين طرفين هما خارج النسبة ، لأن النسبة وسط ، والعدل نسبة » . وفي رواية أخرى للنص اليوناني (بايووتر وجون بيرنت) : « وهذا العدل وسط ، واللاعدل هو ما ينتهك النسبة » .

(٣) المناسبة = النسبة Proportion .

فأما نوع العادل فهو هذا ؛ والباقي ففي نوع الصحيح الذي يكون في المعاشرات وفي الأشياء الإرادية ولا إرادية . وهذا هو العدل . ولكن فيه نوعٌ من الذي هو قبل ، فإن قسمة الأشياء المشتركة هي أبداً على المناسبة التي قيلت . فإن القسمة إن كانت من أموالٍ مشتركة فإنها تكون على هذا القياس . والنسبة للأشياء المجموعة بعضها إلى بعض ، والجور الذي يقابل بالوضع هذا العدل فهو على قدر المناسبة . وأما العدل الذي في المعاملات فإنه شيء مساوٍ ، والجور لا مساوٍ ، ولكن ليس على قدر تلك المناسبة ، بل على قدر المناسبة العددية [١١٣٢ أ] . فإنّه ليس بينها اختلافٌ ألبتة: أن كان الفاضل [٨٤] < هو الذي نهب الشرير ، أو الشرير هو الذي نهب الفاضل ، وكذلك [1] < ان فسق الفاضل أو الشرير : ولكن الناموس < لا يعنيه إلا الضرر الحادث ، ويعامل الطرفين على سواء ، ويتساءل فقط [1] > إن كان أحدهما يجور والآخر يجار عليه ، وكأن أحدهما يَضُرّ والآخر يُضارّ . فإذاً لما كان الجور لا مساواة ، لهذا يروم صاحب العدل أن يُصَيِّره على المساواة : فإنه إذا جرح هذا وضرب ذاك أو قتل وما أشبه هذا ، فهذا يفصل الانفعال والفعل ، فهو لا متساوية ويروم أن ينقص من الربح ويساويه بالخسران — فإن الربح — بقولٍ مبسوط — يقال في مثل هذه الأشياء وإن كان لبعض الأشياء ليس باسمٍ لائق ، مثل الذي ضرب ، ويقال للمنفعل خسارة ، فإن الانفعال إذا تبيّن وقدّر سُمّي بعضه خسراناً ، وبعضه ربحاً . — وإذاً أما الأكثر والأقل فالمساوي وسط ، وأما الربح والخسران فأحدهما أكثر والآخر أقل بنوع التضاد : أمّا للخير فأكثر ربحاً ، وأما للشرّ فأقلّ . وأما الضدّ فخسران ، وكان بينهما المساوي الذي يقول إنه العدل ، فإن العدل الصحيح هو يكون بين الخسران والربح . من أجل ذلك إذا تشوجر في هذا يصيرون إلى صاحب العدل الذي هو العادل فإن صاحب < العدل > يراد

---

(١) غير مقروء .

أن يكون بمثابة > عدل متنفس ؛ ويطلبون صاحباً متوسطاً ، ويسميهم بعضُ الناس متوسطين ، إذ كانوا إذا صادفوا الوسط فقد قالوا العدل . فإذاً العدل شيء متوسط ، إذ كان [و] صاحب العدل كذلك .

وصاحب العدل يساوي كخط إذا قُسم بقسمين لا متساويين ، وينقص القسم الذي يزيد على النصف الزيادة ويزيدها على القسم الأولّ . فإذا قسم الكل بنصفين متساويين حينئذ يقال إن < لكل [1] من الخصمين > ماله ، عند قبوله المساواة . والمساوي يتوسط فيما بين الأكبر والأصغر على قدر المناسبة العددية . وإنما يسمى عدلاً < διαιον > من أجل اشتقاق اسم العدل باليونانية < δικα > : مما يقسم بقسمين ، لأن العدل < δικαιου > كقول القائل إنما هو الذي قسم بقسمين متساويين < δικαστησ > ، وصاحب العدل أي القاضي الذي يقسم بقسمين متساويين [2] . فإنه إذا كان اثنان متساويين ، وانتزع من أحدهما جزءٌ [3] ، وزيد على الآخر ، فإن الذي زيد عليه [٨٥] يكون أكثر بهذين الجزئين من الأول < لأنه إذا كان ما انتزع من الواحد لم يضف إلى الآخر ، [١١٣٢ ب] فإن هـــذا الشيء الثاني سيزيد عن الأول بمرة واحدة الجزء المذكور ؛ وهذا الشيء الثاني إذاً > [4] يزيد على المتوسط بواحد ، < والمتوسط يزيد عن الأول الذي انتزع منه جزء ، بواحد [4] > . فينبغي إذاً أن نعلم ما ينبغي أن ينقص من الأكثر وما ينبغي أن يزاد على الأقل . فإنه ينبغي أن يزاد على الذي هو أنقص من المتوسط الزيادة التي يزيدها المتوسط ، وأن ننقص من الأكثر الذي

---

(١) ص : يقال إن فيه ما له (!)

(٢) هنا تلاعب بالألفاظ في اليونانية وكأن كلمة δικαιον (= عادل) مأخوذة مـــن διχα (القسمة إلى قسمين متساويين) ، والقاضي δικαστη هو من يقسم إلى قسمين διχ αστησ ، والفارق بين الكلمتين هو الحرف κ والحرف χ — .

(٣) ص : جزئين .

(٤) غير مقروء .

يزيد على المتوسط . < فليكن > مساويا بعضها بعضاً < الخطوط > التي عليها أأَ ، ب بَ ، حـ حـَ ؛ وينُقص من أأَ < القطاع > أ هـ ، ويزاد على حـ حـَ الذي عليه حـ د ، فإذاً كل د حـ حـَ زائد على هـ أ < بالقطاعين حـ د + حـ ز ؛ فهو يزيد إذا على ب بَ بالطول حـ د . [1] > — وهذا أيضاً في سائر الصناعات ، وإلا لكانت تنفد لو لم يكن يفعل الكمية والكيفية ، ولم يكن المنفعل ينفعل بهذا وبالكمية والكيفية .

وإنما جاءت هذه الأشياء — أي الخسران والربح — من المعاملة الإرادية . من أجل أنه إذا كان للإنسان أكثر مما هو له ، يقال إنه ربح ، وإذا كان أقل مما كان له أولاً يقال إنه يخسر ، مثلما يكون في الشراء والبيع وفي سائر الأشياء التي أطلقها الناموس . وأما إذا لم يكن لا أكثر ولا أقل ، بل كانت الأشياء على حالها ، فيقال إن له ما كان له ، ولا يقال : لا أنه يخسر ، ولا أنه يربح . فإذاً العدل متوسط فيما بين ربح وخسرانٍ من الأشياء التي تكون إرادية ، وللمساوي قبل وبعد .

٨

< العدالة والتبادل . الدور الاقتصادي للنقود >

وبعض الناس يرى أن العدل ، بنوع مبسوط [2] ، هو مضادة الألم ،

---

(١) بحسب الشكل التالي :

أ ... ... هـ ... ... أَ

ب ... ... بَ

د ... ... حـ ... ... ز ... ... حـَ

حيث أن حـ د + حـ ز = أ هـ

والعادل يتمثل في ب بَ ، الذي هو الوسط الحسابي بين أهـ ، د جـ جـَ .

(٢) في الصلب : متوسط — والتصحيح في الهامش .

وهو لا يقع لا على العدل الذي هو ذو القسمة ، ولا على الذي هو ذو تصحيح [1] .
وإن كانوا يريدون أن يقولوا إن هذا هو عدل ، فإن ذا سَنِّ الذي ينتقم من فعل الآفات . وكثيراً ما يضاد قوله في أشياء كثيرة ، مثل قوله : إن جُرح وله رياسة ، فلا ينبغي أن يجرح بدل ذلك أيضاً فقط ، بل وأن يعذّب أيضاً . وأما الإرادي واللاإرادي فبينهما اختلافٌ في بعض الأشياء . ولكن في اشتراكات المعاملات فإن هذا العدل يخص العدل الذي هو مضادة الألم على المناسبة ، لا على المساواة . فإنه ناسب بمضادة الفعل ، لأن سكان المدينة معاملاتهم إما أن يكونوا يطلبون الذي هو بنوع إراديّ إن كان يظن به أنه الجدير [٨٦] بهم < أعني [2] أن يقابلوا الشر بالشر ، وإلا عدوا أنفسهم عبيداً [١١٣٣ أ] ، أو أن يقابلوا الخير بالخير ، — وبدون هذا فلن يحدث أي تبادل ، بينما التبادل هو الذي يقيم تماسك أهل المدينة . ولهذا يقام في الميدان العام معبد للإحسانات charités : يراد منـــه التذكير بعرفان الجميل ، الذي هو صفة خاصة بالجمال [2] > مِنْ أجل أنه ينبغي أن نخدم الذي يهب هبة ، لكن نبتديء أيضاً بالهبة .

وإنما تُصَيِّر المكافأة — التي على المناسبة — الاجتماع الذي يكون على المقابلة

---

(١) العدل الذي هو ذو القسمة = العدالة التوزيعية justice distributive . العدل الذي هو ذو تصحيح la justice corrective .

وفي الترجمة العربية هنا نقص، وتمامها : «وبعض الناس يرى أن البدل (أو التبادل) هو هو ما يقوّم العدل مطلقاً وبنوع مبسوط : وذلك كان مذهب الفيثاغوريين الذين حدوا العدل بأنه البَدَل . لكن البدل ليس هو العدالة التوزيعية، ولا العدالة التصحيحية (وإن كان من المعتاد إعطاء هذا المعنى لعدالة ردامانت Rhadamante : « أن يتحمل المرء ما أوقعه بغيره هو العدل المنصف ») . — وهذا البيت الأخير لهزيود ، شذرة رقم ١٧٤ في نشرة A. Rzach (ليبتسك ، سنة ١٩٠٢).

(٢ ... ٢) المخطوط متعذر القراءة في السطور الثلاثة الأولى من ص ٨٦ .

كمقابلة القُطْر : < فليكن > البنّاء الذي عليه أ ، والإسكاف الذي عليه ب ، والبيت الذي عليه حـ ، وخفاف الذي عليه د : فينبغي أن يأخذ البناء من الإسكاف بأن يعطيه عمله . فإن كان أولاً الذي هو على النسبة شيئاً ثم صار الذي يضاد الألم ، فسيكون الذي قد قيل ، وإلا فليس بمساوٍ ولا بساكن معاً . فإنه ليس شيء يمنع بأن يكون عملُ أحدهما خيراً من عمل الآخر وينبغي أن تكون هذه متساوية [1] . — فإن الاشتراك لا يكون من متطبّبين بل من طبيب وفلاح ، وبالجملة من آخر وآخر ، لا من متساويين ، ولكن ينبغي أن نساوي ما بين هؤلاء . ومن أجل ذلك ينبغي أن تكون جميع الأشياء التي تعامل ذات [2] معاملات ، وتكون بها المعاملة التي يجئ فيها الدينار ، ويصير متوسطاً بنوعٍ ما فإنه يسوّى زيادة ونقصان جميع الأشياء بنوعٍ ما ويسوّى بين الخفاف والبيت والغذاء . فقد ينبغي أن تكون كمناسبة البناء إلى الإسكاف أن تكون مناسبة الخفاف إلى البيت أو الغذاء . فإنه إن لم يكن ذلك، لا تكون معاشرة ولا أخذ ولا عطاء ، ولا يكون هذا أيضاً إذا لم تكن الأشياء متساوية بنوعٍ ما . فقد ينبغي أن يكون لجميع الأشياء قَدْرٌ واحد يعدّها ، كما قيل أولاً [3] . وهذا هو أما بالحقيقة فالحاجة التي تخص الجميع (فإنه إن لم تكن حاجةٌ إلى شيء أو إن لم تكن بنوعٍ متشابه ، فإما ألا يكون أخذ وعطاء ، وإما ألا يكون [4] هذا) ؛ فصار الدينار بدل الذي يعطي بدل الحاجة بنوع الاتفاق . ومن أجل ذلك له هذا الاسم : دينار [νομισμα] من أجل أنه ليس بالطبع ، بل إنما هو بالناموس [νομοσ] ، فإن اسم الدينار

---

(١) في الصلب : هذه غير متساوية ، — والتصحيح في الهامش .

(٢) ص : ذو معاملات .

(٣) في س ١٩ .

(٤) أي : وإما أن تكون التبادلات مختلفة .

باليونانية : الناموسي [1] وإلينا أن [٧١] [2] نبدّله ونصيّره لا يستعمل .

> فها هنا تبادل إذا > [3] ما صار مساوياً بأن كانت نسبة الفلاح إلى الإسكاف > مثل نسبة عمل الفلاح[4] > إلى عمل الإسكاف . > لكن ينبغي ّ ألا ندخلها في شكل نسبة ، بعد [١١٣٣ ب] أن تم > [4] المقابلة (وإلا فسيكون لأحد الطرفين كل الزيادات ، فإذا كانت لها ما هي لها ، بهذا النوع تكون متساوية ومتشاركة في الأخذ والعطاء ، لأن هذه المساواة يمكن أن يكون فيها الفلاح أ ، والغذاء ح ، والاسكاف ب ، وعمل الاسكاف بعينه المساوي د) [5] ؛ وأما إن لم يكن على هذا النوع مضادة للألم ، فلا يكون اشتراك بأخذ وعطاء .

وأما أن الحاجة > هي > التي تخص[6] كالصلة — فبيّن ٌ: فإنه إذا لم يحتج أحد الاثنين إلى صاحبه ، أو كل واحدٍ منهما إلى صاحبه ، لا يتعاملان بالعطاء والأخذ ، كما يفعل الذي ليس له ما يحتاج إليه ، كالذي يحتاج إلى النبيذ فيعطى بدله حنطة . — فقد ينبغي إذاً أن يكون ذلك متساوياً .

فأما إن كان لا يحتاج الآن إلى شيء ، فلما كان سيحتاج إليه فيكون الدينار كأنه كفيلٌ لنا ، فقد ينبغي أن يكون هذا سبباً ظاهراً للأخذ ، فإن هذا أيضاً يُلْفَى مثل هذا [اللقاء [7]] . ومن أجل أنه لا يقوى على أن

---

(١) νομοσ νομισμα (= ناموس) .

(٢) وقع هنا خلط في ترتيب أوراق المخطوط .

(٣) غير مقروء في أول سطر في ص ٧١ .

(٤) غير مقروء .

(٥) ص : الفلاح أ ، غذاء ح ، اسكاف بالعمل بعينه ...

(٦) ترجمة غامضة ، وصوابها : « أما أن الحاجة بقيامها بدور المعيار الوحيد هي التي تكون الصلة بين هذه المجموعة من المنافع المشتركة — فبيّن » ....

(٧) كذا وهو غير مفهوم . وصواب الترجمة : « ... فإنه كفيل لنا ، بأن التبادل سيكون ممكناً إذا شعرنا بالحاجة إلى ذلك ، إذ ينبغي أن يكون من الممكن الحصول على ما نحتاجه مقابل الدينار » .

يكون أبداً متساوياً ؛ وكذلك يزيد ويبقى أكثر ، ومن أجل ذلك ينبغي أن تقوّم جميع الأشياء بثمن . فبهذا النوع يكون العطاء والأخذ أبداً . وأما اشتراك هذه الأشياء الذي هو الدينار كأنه شيء وسط ، فإنه يقدرها ويساويها ، فإنه لو لم تكن معاملةٌ لم تكن شركة ، ولو لم تكن مساواة لم تكن معاملة . فأما بالحقيقة فلا يمكن ما كان على قدر هذا الاختلاف أن تكون متساوية ؛ وأما عند الحاجة فيمكن بنوعٍ كافٍ . وينبغي أن يكون ذلك شيئاً واحداً بنوع الوضع ، ومن أجل ذلك يسمى ديناراً ، فإن هذا الذي يساوي بين أفراد جميع الأشياء من أجل أن كل شيء يكال بالدينار : بيت أ،عشرة أمناء **ب** ، سرير **حـ** . فإن كان البيت يساوي خمسة أمناء فهو نصف ب ، وإن كان يساوي عشرة أمناء فهو مساوٍ لـ ب ، والسرير عشر و حـ عُشْر **ب** . إذاً بيّنٌ كم سرير [1] < يساوي بيتاً ، أي خمسة أَسِرّة . فأما أنه > كانت المعاملة على هذا النوع قبل أن يكون الدينار [٧٢] < فبيّن ، لأنه لا فارق بين مبادلة خمسة أسرّة بمنزل أو دفع ثمن الخمسة أَسِرّة بالدينار .

٩

< العدالة توسُّط >

فقد حددنا طبيعة العادل والجائر . ومن التمييزات التي وصفنا ينتج بوضوحٍ ان الفعل العادل وسط بين الجور الذي ارتكبه مرتكب، والجور الذي تحمله من وقع عليه الجور [2] > فلأحدهما الأكثر ، والآخر الأقل . وأما العدالة فتوسطٌ ، ليس بالنوع الذي به الفضائل [3] التي هي قبل ، بل من

(١) ص : كم سرير ب لو كانت المعاملة ... — وفيه نقص ، فأصلحناه بحسب اليوناني .

(٢) غير مقروء في السطرين الأولين وبعض الثالث في ص ٧٢ .

(٣) ص : فضائل .

أجل أنها في الوسط ، وأما الجور [١١٣٤ أ] فمن الأطراف [1] . وأمّا العدالة فهي [2] < حال > معطي العدل < المستعد لفعل ما هو عدل باختيار وروية وهو معطي العدل > لذاته من آخر ، ولآخر من آخر ، وليس على أن يعطي ذاته من المختار أكثر ، ولغيره أقل ، ومن الضارّ على خلاف ذلك — بل يعطي المساوي الذي هو على قدر النسبة ، وكذلك [3] يعطي لآخر من آخر . وأما الجور فعلى خلاف ذلك ، فإن الجائر يعطي ما ليس بعدل ، وهذا هو زيادة ونقص من النّافع والضار على قدر المناسبة . ومن أجل ذلك : الجور زيادة ونقصان ، من أجل أن فيه زيادة ونقصاناً : أما زيادة فمن النافع بنوع مبسوط ، ونقصاناً فمن الضارّ . وأما في الأخذ : أما الكلّ فمثل ذلك ، وأما الأكثر فأن يجور .

١٠

< العدالة الاجتماعية — العدالة الطبيعية والعدالة الوضعية >

وأما في العدالة ولا عدالة وما طبع كل واحد منهما — فلنَقُلْ في هذا النوع وكذلك في العادل ولا عادل بنوعٍ كلي .

وإذ يمكن أن يجور من ليس بجائر ، وأن يجور ببعض أنواع الجور ويكون جائرا لكل نوع من أنواع الجور مثل السارق أو الفاسق أو اللص — فبهذا النوع لا يكون فرقٌ ألبتة : فإنه إن جامع امرأة وهو يعلم ما هو فاعل ، ولكن

---

(١) أي يشارك في الطرفين معاً لأنه ينطوي دائماً على افراط وتفريط .

(٢) ص : وأما العدالة وهو معطي العدل ولذاته من آخر ... — وفيه نقص .

(٣) ص : فلذلك .

لا من أجل ابتداء اختيار ، بل لمكان الألم (١) فإنه يجور وليس هو بجائر . وكذلك يمكن ألا يكون سارقاً وقد سَرَق ، ولا فاسقاً و < قد > فجر ، وكذلك سائر الأشياء .

فأما كيف حال مضادة (٢) الألم إذا نسبت إلى العدل — فقد قيل قبل هذا (٣) .

وينبغي ألاّ يذهب علينا أن المطلوب الذي هو العدل بنوعٍ مبسوط هو العدل المدني . وهذا هو العدل الذي يشترك فيه الغير ليكون كفاية للآخر . والمتساويان إمّا على قدر المناسبة ، أو على قدر العدل . فإذاً جميع الذين ليس لهم هذا فليس لهم العدل المدني بعضٌ في بعض ، بل عدل بنوع الشّبه ، فإن هؤلاء أيضاً للذين الناموس أيضاً إليهم ، والناموس للذين إليهم الجور * [٣/٣٥] يَفصلُ بين العدل والجور . والذين فيهم الجور إليهم أن يظلموا أيضاً (والذين إليهم أن يظلموا فليس في فعل كلهم الجور) (٤) ، وهذا هو أنهم يعطون غيرهم من الخيرات التي هي بنوعٍ مبسوطٍ أقلّ (٥) مما يعطون

---

(١) الألم = الشهوة παΘοσ.

(٢) مضادة الألم = البدل ، التبادل ، المبادلة ، القصاص αντιπεπονΘοσ reciprocité والكلمة اليونانية مؤلفة من αντι (مضاد) ومفعول الفعل πασχω = يتألم. ومن هنا ترجمها المترجم العربي : مضادة الألم ، وهي ترجمة حرفية غير صحيحة ، إذ المعنى هو : التبادل ، المبادلة ، البدل .

(٣) في الفصل الثامن بأكمله .

* الصفحات الأربع التالية وردت في القسم الثالث من المخطوط وهو القسم الذي يشتمل على مقالة في الأخلاق منسوبة إلى نيقولاوس .

(٤) أي أنه ليس من الضروري دائماً أن يكون هناك جور حيث يوجد فعل جائر ، لأن الجور يقال على العادة المتمكنة ، لا على الأفعال الفردية الظالمة المتناثرة .

(٥) في الهامش : أكثر — وهو غلط .

أنفسهم ، وأما من الرداءات التي بنوع مبسوط فأكثر [١] . ومن أجل ذلك لا نسمح أن يرأس إنسان إنساناً[٢] ، من أجل أنه يفعل ذلك لذاته < ويصير > [٣] متغلباً [١١٣٤ ب] وإنما الرئيس حافظ العدل ، وإذ كان حافظ العدل فهو حافظ المساواة أيضاً ، ولا يعطي ذاته شيئاً أكثر إذ كان عادلاً : فإنه لا يعطي ذاته من الخير المبسوط أكثر ، إلاّ أن يكون لآخر أن يتعب تعباً مناسباً لنفسه . إذاً فليس < بجائر > [٣] . من أجل ذلك قال < بعضهم > إن العدالة خيرٌ لآخر ، كما قيل أولاً [٤] . فإذاً فليكن اكراماً < له أن يعطى > هو كرامة . [٥] ويرد على هذا النوع عند المتغلبة [٥] .

< و > العدل المسوّر والفعلي ليس بواحد متشابه ، فإنه ليس جور في التي هي له بنوع مبسوط ، وأما الولد فمن أجل أنه قد اكتفى ، فيفارق كأنّه جزء منه . وما لَهُ فليس يختار أن يجور عليه . ومن أجل ذلك لَيْس يُنْسَب الجور إليه ولا شيء جائر ، ولا العدل المدني من أجل أنه على الناموس وفي التي في طبعها أن يكون فيها ناموس . وهذه كانت التي لها مساواة أن يَرْأس ويُرْأس أيضاً .

وأما العدل المدني فبعضه طبيعي ، وبعضه ناموسي . أما الطبيعي فالذي له قوة واحدة في كل مكان ، ويُظن به ذلك ، أو لا يظن . وأما الناموسي الذي أمّا في الابتداء فليس فيه اختلاف بهذا النوع ، أو بنوع آخر . وإذا وضعوه فيختلف : مثل أن تكون المفاداة بمنا [μνα] ، أو أنّ يذبح عنزاً

---

(١) في الهامش : فأقل — وهو غلط .

(٢) في الهامش : « ترى الناس يتحامون ، أي يرأس إنسان عليهم بالكلية ، من أجل أنه يصير متغلباً فهو يقسم الخير لذاته أكثر — كذا لخصه القاضي » .

(٣) مطموس في المخطوط .

(٤) فصل ٣ ص ١١٣٠ أ ٣ . ومصدر هذا العرض ها هنا محاورة « السياسة » لأفلاطون ، ص ٣٤٥ هـ وما يتلوها .

(٥) الترجمة غير صحيحة ، وصوابها : « ومن يرون ذلك غير كاف ، يصيرون متغلبة » .

أو لا يذبح شاتين ، وجميع التي بها النواميس الموضوعة في الأشياء الجزئية ، مثل الذبائح < [١] التي تقدم قرباناً لبرسيداس والأوامر الصادرة على شكل مراسيم >[١] .

وبعض الناس يرى أن جميع هذه تنسب إلى الحسبة ، من أجل أنّ الذي بالطبع < فليس > بمتحرك ، وفي كل مكان فله قوة واحدة (مثل النار < تشتعل > ها هنا وعند الفُرْس [٢]) — فإن كانوا يرون أن الأشياء العادلة تتحرك ، وهذا ليس كذلك ، بل خليقٌ أن يكون [و] الذي عند الآلهة وليس هو عندنا البتة وهي أيضاً شيء ويتحرك بالطبع . فكلاهما الآن بعضه بالطبع وبعضه ليس بالطبع من التي يمكن أن تكون بنوعٍ آخر أيضاً وليس بطبيعية ، بل موافق للناموس والاتفاق ، إذ كان كلاهما يتحرك،وكذلك في سائر الأشياء . وبيّن أن هذا التفصيل [٣] يليق بها أيضاً ، من أجل أن اليد اليمنى أجود بالطبع ، وان كان يمكن أن يصير جميع الناس ذا يمينين [٤]. وأما التي تكون بالاتفاق والذي هو أخير للعادل فإنها تشبه الأوساط [٥] : من أجل أن [١١٣٥ أ] مكاييل النبيذ والحنطة ليست بمتساوية في كل مكان ، بل التي يُشترى بها أكبر ، والتي يباع بها أصغر . وكذلك < القواعد غير > الطبيعية العادلة، إلا أنها انسية[٦] وليست هي بعينها في كل مكان، كما أن سير المدينة أيضاً ليست متفقة في كل مكان [٧] ، بل إنما تكون معاً في كل مكانٍ التي على الطبع فقط .

---

(١) ناقص وأكملناه بحسب اليوناني . وبرسيداس كان قائداً اسبرطياً شارك في حرب البلوبونيز .

(٢) ص : العرش . والتصحيح بحسب اليوناني .

(٣) بمعنى : التمييز ، الفصل .

(٤) ذو يمينين = يستعمل الشمال مثل اليمين ، ويسمى : الأضبط ambidextre .

(٥) أي وحدات المقياس والكيل . (٦) ص : تشبه .

(٧) السطر الأخير مكرر في المخطوط .

وأما نسبة كل واحد من الأشياء العادلة والناموسية فكنسبة الأشياء الكلية إلى الأشياء الجزئية : أما التي تفعل فكثير ، وأما كل واحد من تلك فواحد لأنه كلي .

وفيما بين اللااعتدال ولا عدل ، واعتدال وعدل : فإن أما لا عدل فبالطبع ، وهذا بعينه إذا فعل هو لا اعتدال . ومثل ذلك الاعتدال (فان نسمّي العام فعلى العدل ، من أجل أن الاعتدال يُسَمّى لا اعتدال) . وأما التي بنوع كل واحد منها ، وكم هي ، وفي أيّ شيء هي — فنفحص أخيراً عن ذلك (1) .

وإذ كانت العادلة ولا عادلة التي قيلت فإنما « لا يعدل » و « يفعل العدل » إذا فعلها فاعل بإرادته . وأما إذا فعلها لا بإرادته ، فليس « لا يعدل » ولا « يفعل العدل » إلا بنوع العرض ، فإنهم يفعلون بالتي عرض لها أن تكون عادلة ، أو لا عادلة . وأما الاعتدال وفعل الاعتدال فقد حُدّ بالارادي : فإنه إذا كان إراديا يُذَمّ ، مع هذا يكون غير الاعتدال ؛ فإذاً سيكون شيء لا اعتدال ، وليس هو بعدل إن لم يكن معه الارادي . وإنما أقول : إرادي ، كما قيل أولاً أيضاً للشيء الذي إذا علم أحدٌ أنه من التي إليه ، ولم يَخْفَ عليه ذلك فعله إذا لم يخْف : لا لمن ، ولا بأيّ شيء ، ولا لأيّ شيء ، كقولي : لمن يضرب ، وبأيّ شيء ، [٣/٣٧] ومن أجل أيّ شيء . وكل واحد من هذه أيضاً لا بنوع العرَض ، ولا بقهر : مثل الذي يأخذ يد أحد ويضرب آخر بلا إرادة . فإنه ليس الضرب إلى صاحب اليد . وقد يمكن أن يكون المضروب والده ، وأن يكون الضارب يعلم أنه واحد من الناس الحُضور ولا يعلم أنه أب ؛ ولنفصل هذا التفصيل وفي الذي من

---

(1) يرى W.D. Ross (ص ١٢٥ ، تعليق ١ ، نشرة روائع العالم الكلاسيكية ، أكسفورد ١٩٦٩) أن من الممكن أن تكون الاشارة إلى مقالة نوى أرسطوأن يكتبها — أو كتبها وفقدت — عن النواميس ، في كتابه « السياسة » .

أجله ، وفي كل الفعل . وأما الذي لا يعلم ، أو الذي يعلم إلا أنه ليس إليه ، أو يكون بقهر ، فذلك إراديّ . فإنّا نعلم كثيراً لمن التي هي بالطبع فنفعلها ويفعل بنا [١١٣٥ ب] ، وليس فيها شيء لا إرادي ، ولا لا إراديّ ، مثل التكبُّر [1] أو الممات . والتي بنوع العرَض متساوية في لا عدلية ، وفي عدلية : فإنه إن ردّ أحدٌ الوديعة بكرْهٍ ولمكان الفزع ، فليس يقال إنه فعل العدل ، ولا يسمى فاعل عدل إلا بنوع العرَض . وكذلك الذي يضطر أيضاً ألا يردّ الوديعة ، ويفعل ذلك بكُرْهٍ يقال إنه لا يعدل بنوع العرَض .

ومن الأشياء الإرادية ما نفعله باختيار قد تقدم ، ومنها ما نفعله لا باختيار متقدم: أما باختيار متقدم فجميع التي نجيل فيها الرأي أولاً . وأما بلا اختيار فجميع التي نفعلها قبل أن يُجال فيها الرأي . فإذاً الخيرات التي تكون في المعاملات ثلاثة بأنواع الخطأ التي تكون من < غير [2] أن > يعلم إذا فعلت لا لمن ، ولا لما ذاك ، ولا بأيّ شيء ، ولا من أجل أيّ شيء ظن الفاعل . فإنه إما أن يكون ظن الفاعل أنه لا يجرح هذا ، أو لا بهذا السبب ، أو لا لمن ، أو ليس كما أراد . فإن هذه إذا صارت من غير إرادة فهي شفاء ، وإذا لم تصِرْ من غير إرادة وكانت من غير شرّية فهي خطأ فإنه يخفى إذا كان إليه بدء الجهالة . وإذا كان البدء من خارج ، فذلك شفاء . وإذا كان يعلم ، إلا أنه لم يقدم جولان رأيٍ ، فإنه يقال : لا اعتدال ، مثل جميع الأشياء التي تكون من أجل الغضب وجميع الآفات الأخر الاضطرارية أو الطبيعية التي تعرض للناس : فإنهم إذا ضُرّوا بهذه ، أو أخطأوا بها ، فهم لا يعدلون ، وهي لا اعتدالات . إلا أنهم ليس هم بعْدُ ذوي لا اعتدال بهذه ، ولا أشراراً من أجل أن الاضطرار ليس بمكان الرداءة . فإذا كانت من الاختيار ، فحينئذ يقال [٣/٣٨] لفاعلها : لا عادل وشرير . — ومن

(١) أي زيادة العمر أو الشيخوخة .

(٢) خرم في الورق .

أجل ذلك على التي تكون من الغضب ، من أجل أنه ليس الابتداء من الذي يفعل بغضب ، بل من الذي يغضب . وأيضاً ليس المشاجرة [1] في أن يكون أو لا يكون ، بل في العادل وأن لا عدْلَ الظاهرة النقص شيء : فإنهم لا يشاجرون في المعاملات بل يكون الذي يضطر أن يكون أحدهما ذا رداءة وان لم يكونوا يفعلونه ، وهو لا يخفى ، بل كانوا يُقرّون بالشيء ، وكانوا يشاجرون في العدل وكأنّ الذي اغتال لا يُعْلم ، حتى إن أحدهما يرى أنه قد ظُلِم ، والآخر لا يرى ذلك .

[١١٣٦ أ] وإن هو أضرّ بإرادةٍ ، فقد جاوز بهذه أنواعَ الجور الذي لا يقول هو لا عادل ، إذ كان على غير ملاءمة وغير المساواة . وكذلك العادل أيضاً ، إذا ما قدم الاختيار أن يعدل : فإنما يعدل إذا لم يكن يفعل من غير إرادةٍ فقط .

وأما الجهالات فبعضها ذوات عذر ، وبعضها لا ذوات عذر . فإن جميع الذين يخطئون به الناس لا من أجهل أنهم يجهلونها فقط ، بل لمكان الجهل ، فإنها ذوات عذر . وأما جميع التي لا لمكانة الجهالة ، بل لأن الناس يجهلونها — لا لمكان آفة طبيعية ولا إنسية — فليست ذوات عذر .

١١

< فحص الشكوك المتعلقة بالعدل >

وخليق أن يسأل أحدٌ مسئلةً عويصة في تفضيل أن يُجار عليه أو يجور و < بفحص > كافٍ أولاً إن كان كما قال اوريبيدس بنوع محال :

« ان أقتل والدتي بإرادتي
وهي تريد بقول فاصل أو بإرادتها وأنا لا أريد » .

(١) أي النزاع أو الجدال .

فهل يمكن بالحقيقة أن يظلم أحد وهو يريد ، أمْ لا ؟ هل كل إرادي من الفعل بالجور إراديٌّ ؟ وهل كلٌّ على هذه الحال ، أو البعض فإراديٌّ ، والبعض لا إراديّ ؟ ومثل هذا أيضاً في انفعال العدل : فإن كان فعل إرادي ، فإذاً واجب أن يكون كل واحد مقابلاً بالوضع لصاحبه بنوع متشابه ، أي أن يُجار عليه ، وأن ينفعل بالعدل ، أو أن يكون إرادياً أو لا إرادياً . وخليقٌ أن يظن أن ذلك محال ، وفي انفعال العدل أيضاً إن كان كلٌّ إرادياً ، فإن بعض الناس يعدلون وهم لا يريدون .

وأيضاً خليق أن يتحرّ أحد في هذا وأيضاً يسأل مسئلة عويصة : هل كل مَنْ لَقِي الجورَ قد جير عليه،أو انما هو كما هو في الفعل * < يكون في الانفعال ؟ ذلك أنه يمكنه ، بوصفه فاعلاً وبوصفه منفعلاً ، أن يشارك عَرَضاً في فعلٍ عادل ، ومن البيّن أن الأمر كذلك فيما يتعلق بالأفعال الظالمة : فارتكاب ما هو ظلم ليس هو بعينه أن يفعل ظالماً ، وأن يعاني ما هو ظلم ليس هو أن يُعامَل ظلماً ، والأمر كذلك فيما يتعلق بأن يفعل عادلا وأن يُعامَل بعدل ، إذ من المستحيل أن يُعامَل ظلماً إذا لم يفعل شخص آخر ظلماً ، أو أن يُعامل بعدل إذا لم يفعل شخص آخر عدلاً .

لكن إذا كان الفعل ظلماً يقوم فقط في إحداث الضرر لإنسان إرادياً ، وإذا كان « إرادياً » بمعنى أن يكون على علم تامّ بالشخص المضرور ، وبالأداة ، وبالطريقة ، وإذا كان اللاعفيف يضر بنفسه إرادياً ، فينتج عن هذا أنه سيعامل إرادياً معاملة ظالمة ، وأنه في نفس الوقت سيمكنه أن يرتكب ظلماً تجاه ذاته (وتلك مسألة يجب أن نبحثها : هل يمكن أن نفعل ظلماً تجاه ذواتنا ؟) . وأيضاً [١١٣٦ ب] يمكن المرء إرادياً ، بعدم عفّته ، أن يعاني ضرراً من جانب شخص آخر يفعل إرادياً ، بحيث يمكن أن يُعامَل المرء إرادياً معاملة ظالمة . لكن أليس تعريفنا غير صحيح ، وألا ينبغي علينا أن

* نقص طويل جداً ، أكملناه بحسب اليوناني ، ويستمر حتى ص ٢٣٠ .

نضيف إلى قولنا : « إحداث الضرر لإنسان إرادياً أي وهو على علم تام بالشخص المضرور وبالأداة وبالطريقة » — ما يلي : « على عكس ما يتمنى هذا الشخص ؟ » إذا ما أُقِرّ بهذا ، فإن الإنسان يمكنه حقاً أن يعاني إرادياً ضرراً ، وأن يتحمل ما هو ظلم ، لكن لا يمكنه أبداً أن يرضى بأن يُعامَل معاملة ظالمة ، لأنه لا إنسان يتمنى هذا ، ولا حتى اللاعفيف ، لكنه يفعل ضدّ ما يتمنى ، لأنه لا أحد يريد ما لا يعتقد أنه حَسَنٌ له ، والإنسان اللاعفيف يفعل أموراً يعتقد هو نفسه أنها ليست ما ينبغي أن يفعل . ثم إن من يعطي ما هو خاصّ به ، كما أعطى جلوكوس لديوميدس — على حد قول هوميروس :

« أسلحةً من ذهب في مقابل أسلحة من البرونز ، وقيمة
مائة ثور في مقابل تسعة ثيران [1] » .

إن هذا الشخص لم يُعامَل معاماة ظالمة : لأنه ، على الرغم من أن الإعطاء يتوقف عليه ، وأن المعاملة ظلماً ليست في قدرته ، فلا بد من وجود شخص آخر يعامله معاملة ظالمة .

١٢

< شكوك أخرى تتعلق بالعدالة >

بيّن إذاً أنه ليس من الممكن أن يعاني المرء الظلم وهو مريد لذلك .

وقد بقي سؤالان من الأسئلة التي أرَغْنا إلى مناقشتها : هل من خص شخصا

(١) « الإلياذة » النشيد السادس ، البيت رقم ٢٣٦ . وديوميدس Diomedes هو الذي خلف أوراستوس ملكاً على أرجوس ، وقد قتل أبوه وهو لا يزال طفلاً . وأبحر في حملة ضد طروادة وكان أشجع اليونانيين بعد أخيلوس . ولما تعرف جلوكوس في معركة طروادة امتنع من قتاله وتبادل معه الأسلحة . وإلى هذا يشير هوميروس ها هنا .

ما بنصيب أكبر مما يستحق هو الذي يرتكب ظلماً ، أو من يقبل هذا النصيب ؟ وهل يمكن أن يفعل المرء ضد نفسه فعلاً ظالماً » ؟ [1] .

لو أقررنا بإمكان الحل الأول ، أعني أن موزع الأنصبة هو الذي ارتكب الظلم ، لا من قبل النصيب الأكبر ، فإنه حين يخص إنسانٌ ، عن علم وارادة ، إنساناً آخر بنصيب أكبر من نصيبه هو ، فإن هذا الإنسان يرتكب شخصياً فعلاً ظالماً تجاه نفسه ، وهو فيما يبدو ما يفعله الأفاضل ، لأن الإنسان المنصف يميل إلى أن يأخذ أقل مما يستحق . لكن أليس هذا التفسير ، على بساطته ، غير صحيح ؟ قد يحدث أن هذا الإنسان نفسه كان يملك أكثر من نصيبه في مال آخر ، أو في كرامة أخرى ، مثلاً ، أو في فضيلة . وثمّ حلّ آخر : هو أن نطبّق تعريفنا للفعل الظالم . إن الإنسان الذي نتحدث عنه لا يعاني شيئاً مضاداً لإرادته : وتبعاً لذلك فإنه لا يعاني ظلماً ، على الأقل لأنه أخذ لنفسه النصيب الأقل ؛ لكنه فقط تحمل ضرراً .

لكن لا شك في أن موزع الأنصبة هو الذي ارتكب الظلم ، بينما مَنْ أخذ النصيب المُفرط لم يرتكب ظلماً . ذلك لأنه ليس من يقوم فيه ما هو ظلم هو الذي يفعل ظلماً ، بل من يرتكب الفعل الظالم إرادياً ، أعني من يصدر عنه الفعل ، وهذا المصدر موجود فيمن يوزع ، لا فيمن يأخذ . وأيضاً ، لما كان اللفظ : « يفعل » يتضمن عدة معان ، وأنه بمعنى ما يمكن أن ننعت الأشياء غير الحية بأنها قاتلة ، أو اليد ، أو العبد الفاعل امتثالاً لأمر ، فإن من يأخذ النصيب المُفْرط لا يفعل ظلماً ، وإن كان قد **فعل** ما هو ظلم .

وأيضاً ، إذا كان موزع الأنصبة قد قرر عن جهلٍ ، فإنه لا يفعل ظلماً بالمعنى الذي يقصد حين يُتَحدث عن العدل القانوني ، وقراره ليس ظالماً

---

(1) سيعالج أرسطو هذا السؤال الثاني في ف ١٥ ص ١١٣٨ أ ٤ أيضاً .

بهذا المعنى ، لكنه بمعنى آخر ظالم (لأن العدل القانوني غير العدل الأوّل) [١] ، لكن لو حكم – عن علم – بطريقة ظالمة ، فإنه يأخذ نصيباً مفرطاً إما من عرفان الجميل ، أو من الانتقام [١١٣٧ أ] . وهكذا فإن القاضي الذي يقضي بحكم ظالم للأسباب المذكورة من قبل [٢] ، وكأنه يأخذ نصيباً من حصيلة الظلم – يحصل على أكبر مما يستحق ؛ لأنه ، حتّى على فرض المشاركة في الغنيمة ، إذا خص في حكمه قطعة من الأرض ، فإنه لا يأخذ أرضاً ، بل نقوداً .

١٣

< العدل هيئة >

يتصور الناس أن في وسعهم أن يفعلوا ظلماً ، وبالتالي أن من السهل أن يكون المرء عادلاً . لكن هذا غير صحيح . صحيح أن من السهل أن يكون المرء على علاقة بامرأة جاره ، أو أن يضرب قريبه ، أو أن يدس نقوداً في يد شخص [٣] ، لكن فعل هذا كله بفضل استعداد معين في خلقه ليس بالأمر السهل ولا بالأمر الذي هو في مقدورنا .

وبالمثل ، يُعْتَقَد أن معرفة العادل والظالم لا تحتاج إلى حكمة عميقة ، بدعوى أنه ليس بعسيرٍ إدراك معنى الأمور المختلفة التي يقضي بها القانون (وإن كانت الأفعال المقررة بالقانون ليست عادلة إلاّ بالعَرَض) . لكن معرفة على أي نحوٍ ينبغي انجاز فعلٍ ما ، وعلى أي نحوٍ يجب إجراء توزيعٍ ما ،

---

(١) العدل القانوني (الناموسي) ο νομικον δικαιον هو القانون الوضعي ، والعدل الأوّل το πρωτον هو القانون الطبيعي .

(٢) ليصل إلى توزيع يحابي أحد الأطراف محاباة شديدة .

(٣) لرشوته .

حتّى يكون كلاهما عادلاً — هي دراسة تحتاج إلى مزيد من المجهود أكبر مما تحتاجه معرفة الأدوية التي تجلب الصحة . وحتّى في هذا المجال الأخير ، إذا كان من السهل معرفة ما هو العسل ، والخمر ، والخربق ، والكيّ ، والبَضْع ، فإنّ معرفة كيف ، ولمن ، وفي أي وقت يجب إجراؤها لإحداث الصحة — هي أمرٌ مهم أهمية أن يكون المرء طبيباً .

وللسبب نفسه ، يظن الناس أيضاً أن الإنسان العادل ليس أقل قدرة على ارتكاب الظلم من الإنسان الظالم ، لأن الإنسان العادل ليس أقل قدرة ، إن لم يكن أكبر قدرة ، على أن يفعل — عندما يقتضي الأمر — واحداً من الأفعال الظالمة التي تحدثنا عنها : أليس قادراً على أن يكون على علاقة مع امرأة ، أو على ضرب إنسان ؟ والشجاع قادر أيضاً على أن يلقي بدرعه ، ويستدير نصف دورة ، وأن يهرب في أي اتجاه . لكن الظهور بالجبن أو الظلم لا يقوم في ارتكاب مثل هذه الأفعال ، اللهم إلاّ بالعَرَض ، بل يقوم في ارتكابها بسبب استعداد معيّن ، كما أن ممارسة الطب وفن الشفاء لا تقوم في استعمال ، أو عدم استعمال ، المبضع أو العقاقير ، بل تقوم في استعمالها على نحو معين .

والأفعال العادلة لا توجد إلاّ بين الكائنات التي تشارك في الأمور الحسنة في ذاتها ، والتي تقبل في ذاتها الزيادة والنقصان . ذلك بان ثم كائنات لا يتصور بالنسبة إليها إفراط في الخير (وهذه من غير شك حالة الآلهة) ؛ وعلى العكس من ذلك توجد كائنات أخرى عاجزة عن الانتفاع بأي نصيب من هذه الخيرات ، وهم أولئك الأشرار الذين لا يمكن علاجهم والذين يضرّهم كل شيء ؛ وثم آخرون لا يستفيدون إلا بدرجة محدودة . وهذا هو السبب الذي من أجله كان العدل أمراً إنسانياً خالصاً .

١٤

< الانصاف والمُنْصِف >

وينبغي أن نبحث ، بعد هذا ، في الانصاف والمُنْصِف ، وأن نبيّن علاقاتهما بالعدل والعادل [1] . فإنّا إذا أمعنا النظر ظهر لنا أن العدل والانصاف ليسا واحداً تماماً ، كما أنهما لا يختلفان من حيث الجنس : فنحن أحياناً نمدح ما هو منصف والإنسان المنصف هو نفسه ، إلى درجة أننا ، على سبيل المدح ، ننقل اللفظ « منصف » لنحمله على أفعال أخرى [١١٣٧ ب] غير الأفعال العادلة ، ونجعله مرادفاً لـ « خيّر » ، ونعني بـ « أكثر إنصافاً » أنه « **أحسن** » ؛ وأحياناً أخرى ، ونحن نتابعُ البرهان ، يبدو لنا غريباً أن يظفر المنصف بإطرائنا ، إذا كان شيئاً بعيداً عن العادل . ذلك أنهما لو كانا مختلفين فإما أن العادل أو المنصف ليس خيراً ؛ أو إن كانا خيرين ، فذلك أنهما واحد .

والمشكلة التي يثيرها معنى المنصف هي — بدرجة متفاوتة — نتيجة هذه الأقوال المختلفة ، وهي أقوال صحيحة كلها على نحوٍ ما ، ولا يتعارض بعضها مع بعض . ذلك أن المنصف — مع كونه أعلى من عدل معيّن هو نفسه عادل ، وليس أعلى من العادل بسبب أنه ينتسب إلى جنس آخر . فثم إذاً هوية بين العادل والمنصف ، وكلاهما خيّر ، وإن كان المنصف أحسن الاثنين . والصعوبة هي في أن المنصف ، مع كونه عادلاً ، ليس هو العادل بحسب الناموس ، بل هو مصحّح للعدالة الناموسية . والسبب في ذلك أن الناموس

---

(١) قارن « الخطابة » لأرسطو ، م[1] ف ١٣ ص ١٣٧٤ أ ٢٦ — ب ٢٣ . وراجع أفلاطون : « السياسيّ » ص ٣٠٠ حـ ، د .

منصف επιεικος équitable ؛ انصاف επιεικεια و équité . وتدل الكلمة لغوياً على ما هو مناسِب ، معقول .

هو دائماً أمرٌ عام ، وأن ثم أحوالاً نوعية لا يمكن فيها وضع صيغة عامة تنطبق عليها بدقة . ففي الأمور إذاً التي يجب بالضرورة فيها الاقتصار على العموميات ، وحيث يستحيل فعل ذلك بدقة ، فإن الناموس لا يأخذ في الاعتبار إلاّ الأحوال الأكثر شيوعاً ، دون أن يجهل مع ذلك ما يمكن أن يجرّ إليه هذا من أخطاء . لكن الناموس ليس مع ذلك ملوماً ، لأن الخطأ ليس خطأ الناموس ، ولا خطأ المشرّع ، بل يرجع إلى طبيعة الأشياء ، لأن مادة الأشياء العملية هي في جوهرها نفسه ذات طابع غير منتظم . فإذا وضَع الناموس قاعدة عامة ، ثم جرت حالة خارج القاعدة العامة ، فيحقّ للمرء حينئذ — هناك حيث أغفل المشرع توقع حدوث الحالة وأخطأ بسبب الإفراط في التبسيط — أن يصحح ما أغفله وأن ينوب عن المشرّع نفسه في التفسير لو كان هذا حاضراً في تلك اللحظة ، وفي النص عليه في الناموس لو كان قد عرف الحالة موضوع النظر . ومن هنا فإن المنصف عادل ، وأسمى من نوع معين من العادلين ، ولكنه ليس أسمى من العادل مطلقاً ، بل فقط أسمى من العادل الذي يمكن أن يوجد فيه الخطأ الناجم عن كون القاعدة مطلقة . تلك هي طبيعة المنصف : أن يصحح الناموس ، هناك حيث أغفل الناموس أن يقرر ، بسبب عمومه . والواقع أن السبب الذي من أجله ليس كل شيء محدداً في القانون ، أن ثم أحوالاً نوعية يستحيل وضع قانون لها ، فلا بد من اصدار مرسوم خاص بها . وما هو غير محدد فقاعدته أيضاً غير محددة ، كما هي الحال في المسطرة الرصاصية المستخدمة في الأبنية في لسبوس [1] : فكما أن المسطرة تتكيف مع حدود الحجر ، وليست مستقيمة ، كذلك المرسوم يتكيف مع الوقائع .

وهكذا يُرَى بوضوحٍ ما هو المنصف ، وأن المنصف عادل ، وأنه

(١) يشير أرسطو إلى « الكوما » κυμα cimaise, التي كان يستعملها البناءون في جزيرة لسبوس ، وكان فيها انحناءات لا يمكن قياسها إلا بمسطرة تتكيف معها تماماً .

أسمى من نوع معين من العادلين . ومن هنا يتبين بوضوح أيضاً طبيعة الإنسان المنصف : إنه من يريغ إلى اختيار وفعل الأفعال المنصفة [١١٣٨ أ] ولا يتمسك بحقوقه — بالمعنى الأسوأ — بدقة ، بل يميل إلى أن يأخذ أقلّ مما يستحق ، وإن كان الناموس في صالحه . إن هذا هو الإنسان المنصف ، وهذا الاستعداد (الهيئة) هو الانصاف ، الذي هو شكل معين من العدل وليس استعداداً متميزاً منه تماماً .

١٥

< الشك الأخير : ظلم الإنسان لنفسه >

لكن هل يمكن أن يظلم الإنسانُ نفسَه ؟ الجواب عن هذا السؤال يتضح مما قلناه [١] . ذلك أنه من بين الأفعال العادلة توجد الأفعال المطابقة لفضيلة ما أيّاً كانت ، مما فرضها القانون : مثلاً القانون لا يسمح صراحة بالانتحار ، وما لا يسمح به صراحة يحرّمه . وأيضاً إذا احدث إنسان ضرراً ، مخالفاً القانون ، (اللهم إلاّ إذا كان ذلك على سبيل الانتقام) وكان ذلك بإرادته ، فإنه يرتكب ظلماً ، — والفعل الإرادي معناه أن يعرف الشخص المضرور والأداة المستعملة في إيقاع الضرر به ، ومن يحز رقبته هو ، في سورة الغضب ، يرتكب هذا الفعل مخالفاً للقاعدة السليمة ، والقانون لا يسمح بذلك ؛ ولهذا فهو يرتكب ظلماً . لكن ضد مَنْ ؟ أليس ذلك ضد المدينة ، لا ضد نفسه ؟ لأن الدور السلبي الذي يقوم به إراديٌّ ، بينما لا أحد يعاني الظلم بإرادته . وهذا هو السبب في أن المدينة تفرض عقوبة ؛ ومن يقضي على نفسه بنفسه يلطخ بالعار المدني (السياسي) بوصفه ارتكب ظلماً ضد المدينة .

وأيضاً ، بالمعنى الذي به من يفعل ظلماً هو ظالم فقط ، وليس بذي رداءة

---

(١) ف٢ ص ١١٢٩ أ ٣٢ — ب ١ ، ف ١١ ص ١١٣٦ أ ١٠ — ١٢ ، ١١٣٧ أ ٤ .

كاملة ، فليس من الممكن أن يرتكب المرء ظلماً ضد نفسه (وهذه حالة متميزة من الحالة السابقة ، لأنه بهذا المعنى الإنسان الظالم فاسد مثل الجبان ، لا بوصفه يملك الرداءة الكاملة ، بحيث أن فعله الظالم لا يبين عن رداءة كاملة) . لأنه لو كان ذلك ممكناً ، فإن الشيء الواحد يمكن في نفس الوقت أن ينتزع وأن يضاف إلى نفس الشيء ، وهذا محال ، إذ العادل والظالم يتحققان بالضرورة في أكثر من شخص . وأيضاً ، فإن الفعل الظالم ليس فقط إرادياً وناتجاً عن اختيار حرّ ، بل هو أيضاً أمر سابق (لأن من يرد الشرّ بالشر لأنه عاناه ، لا يُعَدّ فاعلاً فعلاً ظالماً) ؛ فحين يرتكب المرء ظلماً ضد نفسه ، يكون لنفس الأسباب فاعلاً وفعلاً ، وذلك في وقت واحد معاً . وأيضاً ، فسيكون معنى ذلك الإقرار بأن من الممكن أن يعاني المرء الظلم وهو مريد لذلك . ولنضف إلى هذا أن المرء لا يفعل الظلم أبداً دون ارتكاب أفعال ظلم جزئية ، لكن الإنسان لا يرتكب زنا مع زوجته ، ولا يدخل بيته اقتحاماً ، ولا يسرق ما هو له .

وعلى وجه العموم ، فإن مسألة معرفة هل يمكن الإنسان أن يفعل ظلماً إزاء نفسه تنحلّ على ضوء التمييز الذي وضعناه فيما يتعلق بإمكان معاناة الظلم إرادياً .

وبيّنّ أيضاً أن الأمرين كليهما رديئان ، أعني : معاناة الظلم ، وارتكاب الظلم ، لأنه في الحالة الأولى يكون ثم نقصان ، وفي الحالة الثانية زيادة عن الوسط العادل ، الذي يلعب هنا دور « الصحيح » في الطب ، و « اللياقة البدنية » في الألعاب الرياضية . لكن أسوأ الاثنين هو ارتكاب الظلم ، لأن ارتكاب الظلم مقرون بالرذيلة ويثير ذمّنا ، — وهذه الرذيلة هي فوق ذلك تامة الرداءة وتبلغ المطلق أو تكاد (تكاد ، لأن الفعل الظالم المرتكب عن إرادة لا يقترن دائماً بالرذيلة) ، بينما معاناة الظلم مستقلة عن الرذيلة وعن الظلم < لدى الضحية > . وهكذا فإن معاناة الظلم هي — في ذاتها — شرّ أقل،

وإن كان بالعَرَض لا شيء يمنع من أن يكون شرّاً أكبر . [١١٣٨ ب] لكن الصناعة [١] لا تحفل بالعَرَض : إذ تقرر أن التهاب البلورا مرض أخطر من الرض ؛ ومع ذلك ففي بعض الحالات يمكن أن يصبر الرض بالعَرَض أخطر من التهاب البلورا ، وذلك مثلاً إذا احدث الرّض كبوة تلقي بك بين أيدي العدو أو تتسبب في موتك .

وبالاتساع في المعنى ، وبمجرد المشابهة ، يوجد عدل ، لا بين الإنسان ونفسه ، بل بين بعض أجزاء نفسه : وليس هذا أيّ عدل كان ، بل هذا العدل هو القائم بين السيد والعبد ، أو بين الزوج والزوجة . ذلك أنه في المناقشات [٢] التي جرت حول هذه المسائل وُضع تمييز بين الجزء العقلي من النفس والجزء اللاعقلي ؛ ومن هنا فبتوجيه الانتباه إلى هذه الأجزاء المختلفة يظن عادةً أنه يوجد ظلم من الإنسان لنفسه ، لأن هذه الأجزاء يمكن أن تتأثر في اتجاه مضاد لميولها الخاصة بها . وهكذا يمكن أن يوجد أيضاً فيما بينها شكل من أشكال العدل ، مماثل لذلك الموجود بين الحاكم والمحكوم .

---

(١) أو العلم . والمقصود بالصناعة ، مثل الصناعة الطبية .

(٢) وذلك في مؤلفات أفلاطون ومدرسته . راجع خصوصاً «السياسة» لأفلاطون خصوصاً في المقالة الرابعة ص ٤٣٠ هـ — ٤٣١ ب ، ٤٤٠د — ٤٤٢ د ، ٤٤٣ حـ — ٤٤٤ هـ .

المقالة السادسة

١

< الانتقال إلى الفضائل العقلية .
« القاعدة المستقيمة » >

فليكن تعريف العدل وسائر الفضائل الأخلاقية على النحو الذي بيّناه .

وما دمنا قد قلنا فيما سبق (١) إنه ينبغي علينا أن نختار الحد الأوسط ، لا الافراط ولا التفريط ، وأن الحد الأوسط يطابق ما تقرره القاعدة المستقيمة ، فلنأخذ الآن في تحليل هذه النقطة الأخيرة .

في كل الاستعدادات الخلقية التي تكلمنا عنها (٢) ، وكذلك في سائر المجالات ، ثَمّ غاية يركز الإنسان عليها انتباهه ويزيد أو يرخي في مجهوده ، وعنده القاعدة المستقيمة ، ويوجد مبدأ لتحديد التوسطات التي تكوّن – كما نقول – حالة وسطى بين الإفراط والتفريط ، لأنها تتطابق مع القاعدة المستقيمة . لكن هذه الطريقة في التعبير ، مهما تكن صادقة ، يعوزها الوضوح .

---

(١) م٢ ف٢ ص ١١٠٤ أ ١١ – ٢٧ ، م٢ ف ٥ ص ١١٠٦ أ ٢٦ – ف٦ ص ١١٠٧ أ ٢٧ .

(٢) في المقالة الثالثة وما بعدها .

ذلك أنه حتى في كل ما يندرج في اهتمامات العلم يمكن أن يقال بحق إنه ينبغي علينا ألا نبذل جهدنا ، أو أن نقلل منه ، لا بافراط ولا بتفريط ، بل نراعي الحد الأوسط ، كما تقضي بذلك القاعدة المستقيمة ؛ بيد أن مجرد امتلاك هذه الحقيقة لا يمكن أن يزيد معرفتنا في شيء . فنحن سنجهل، مثلاً، ما هي أنواع الأدوية التي يخلق بجسمنا أن يستعملها إذا اكتفى أحد بأن يقول لنا : « انها تلك التي تأمر بها صناعة الطب وعلى النحو الذي بينه أهل الصناعة » . ولهذا ينبغي أيضاً ، فيما يتعلق باستعدادات (هيئات) النفس ، ليس فقط أن نقرر حقيقة ما قلناه سابقاً ، بل وأيضاً أن نحدد طبيعة القاعدة المستقيمة ، ومبدأ التحديد الخاص بها .

٢

< موضوع الفضيلة العقلية ؛ المزج بين الشهوة والعقل >

وقد قسّمنا فضائل النفس ، وميّزنا [١١٣٩ أ] بين فضائل الخُلق من ناحية ، وفضائل العقل من ناحية أخرى [(١)] . وفصّلنا القول في الفضائل الأخلاقية ؛ أما الباقية فبعد بعض الملاحظات التمهيدية عن موضوع النفس ، هذا ما نود أن نقوله .

بيّنا – فيما سبق [(٢)] – أن في النفس جزئين هما : الجزء العقلي ، والجزء اللاعقلي . وعلينا الآن أن نقرر ، بالنسبة إلى الجزء العقلي ، قسمة من نفس النوع . ولنجعل أساس المناقشة أن الأجزاء العقلية عدّتها اثنان ، أحدهما نتأمل به هذه الأنواع من الكائنات التي لا يمكن مبادئها أن تكون بخلاف ما هي

(١) م١ ف ١٣ ص ١١٠٣ أ ٣ – ٧ .
(٢) م١ ف٣ ص ١١٠٢ أ ٢٦ – ٢٨ .

كائنة ، والثاني به نعرف الأمور الممكنة : ذلك أنه حين تختلف الموضوعات من حيث الجنس فإن أجزاء النفس المتكيفة بالطبع مع معرفة هذه وتلك يجب أيضاً أن تختلف بالجنس ، إذا صح أن المعرفة تستند إلى نوع من التشابه بين الذات والموضوع [1] . ولنسمّ أحد هذين الجزئين بالجزء **العلمي** ، والآخر بالجزء **التقديري** لأن التقدير والرويّة شيء واحد ، ولا يروِّى الإنسان في الأمور التي لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي . وتبعاً لذلك فإن الجزء التقديري هو فقط جزء من الجزء العقلي في النفس . وينبغي أن ندرك تماماً أي استعداد هو الأفضل بالنسبة إلى كل واحد من هذين الجزئين : وبهذا نحصل على فضيلة كل واحد منهما ، وفضيلة الشيء نسبة إلى عمله الخاص .

وفي النفس ثلاثة عوامل سائدة تحدد الفعل والحقيقة وهي : الحسّ ، والعقل ، والشهوة . ومن بين هذه العوامل ، ليس الحسّ مبدءاً لأيّ فعل [2] كما يبين ذلك من مثال الدوابّ : فهي تملك الحسّ لكن لا تشارك في فعلٍ < أخلاقي > . وما يقوم به الايجاب والسلب في الفكر ، يقوم به الطلب والنفور في مجال الشهوة ؛ وتبعاً لذلك فإنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية استعداداً قادراً على الاختيار ، وما دام الاختيار شهوة متروّية ، فينبغي بهذا نفسه أن تكون القاعدة صادقة والشهوة مستقيمة ، إذا صلح الاختيار ، وأن تكون ثمّ هويّة بين ما تقرره القاعدة وما تطلبه الشهوة . وهذا الفكر وهذه الحقيقة اللتان نتحدث عنهما ها هنا ينتسبان إلى المجال العملي ؛ أما الفكر التأمّلي ، الذي ليس عملياً ، ولا ابداعياً ، فإن حسن أو سوء حاله يقوم في الحق والكذب اللذين يفضي إليهما نشاطه ، لأن ثم يكون عمل كل جزء عقلي ، بينما بالنسبة إلى جزء العقل العملي فإن صلاح حاله يقوم في الحقيقة المناظرة للشهوة ، الشهوة الصحيحة .

---

(١) إشارة إلى المبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، ويعود إلى أنباذقليس .

(٢) المقصود بالفعل هنا الفعل الأخلاقي أو السلوك العملي .

وهكذا فإن مبدأ الفعل الأخلاقي هو الاختيار الحرّ (والمقصود بـ « المبدأ » هنا نقطة ابتداء الحركة ، لا الغاية التي اليها تنحو) ، ومبدأ الاختيار هو الشهوة والقاعدة الموجّهة نحو غاية ما . ولهذا فإن الاختيار لا يمكن أن يوجد بدون العقل والفكر ، ولا بدون الاستعداد الأخلاقي ، مع كون السلوك الحسن وضده في ميدان الفعل لا يوجدان بدون فكر وبدون خلق . ومع ذلك فإن الفكر بذاته لا يَطْبع أية حركة ، بل فقط الفكر الموجّه نحو غاية ويكون ذا طابع عملي . وهذا النوع الأخير من الفكر يهيمن أيضاً [١١٣٩ ب] على العقل المُبْدع ، لأنه في الابداع يفعل الفنان دائماً من أجل غاية ، والإبداع ليس غاية بالمعنى المطلق ، بل هو أمر نسبي وإبداع لشيء محدد . وعلى العكس ، في الفعل ، ما يفعله المرء < هو غاية بالمعنى المطلق > ، لأن الحياة الفاضلة غاية ، والشهوة تستهدف هذه الغاية .

ومن ثم يمكن أن نقول بالسواء إن الاختيار التفضيلي هو عقل مُشْتَهٍ ، أو شهوة عاقلة ، والمبدأ الذي هو على هذا الشكل هو إنسان .

والماضي لا يمكن أبداً أن يكون موضوع اختيار : فلم يختر أحد أن يكون هو الذي خرّب طروادة ؛ ذلك أن التروّي لا يتعلق بالماضي ، بل يتعلق بالمستقبل والممكن ، بينما الماضي لا يمكن ألا يكون قد كان . ولهذا صدق أجاثون حين قال :

« لأن ثم أمراً واحداً محروماً منه الله نفسه
وهو أن يجعل ما كان لم يكن [1] » .

وهكذا فإن كلا جزئي النفس العقليّيْن مهمتهما الحقيقة . ولهذا فإن

---

(١) أجاثون Agathon كان شاعراً طراغودياً أثينياً عاش في القرن الخامس ق . م . وهذا القول هو الشذرة رقم ٥ في نشرة Nauck . والفكرة المعبر عنها في هذين البيتين توجد أيضاً لدى سوفقليس في مسرحية « أجاكس » البيت رقم ٣٧٨ ، وفي محاورة « بروتاغوراس » لأفلاطون ص ٣٢٤ ب .

الاستعدادات التي تمكّن كل واحد منهما من بلوغ الحقيقة على خير وجه — تكوّن الفضائل الخاصة بكل واحد منهما .

٣

< بيان الفضائل العقلية . دراسة العلم >

فلنرجع عوداً على بدء ولندرس هذه الاستعدادات من جديد .

ولنسلِّمْ بأن الأحوال التي بها تعبّر النفس عما هو حق على شكل إيجابي أو سلبي عدّتها خمس هي : الصناعة [١] ، العلم ، الفطنة ، الحكمة والعقل العياني ، إذ قد يحدث أن يجرنا الحكم والظن إلى الخطأ .

وطبيعة العلم (لو استعملنا هذا اللفظ بمعناه الدقيق ، مهملين المعاني المنحدرة عن مجرد المشابهة) تصدر بوضوحٍ عن الاعتبارات التالية : نحن ندرك أن الأشياء التي نعلمها لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي [٢] ؛ أما الأشياء التي يمكن أن تكون بخلاف ما هي ، فإنها إذا ما خرجت من مجال معرفتنا فإننا لا نرى بعد هل توجد أو لا توجد . فموضوع العلم يوجد إذن بالضرورة ؛ وهو تبعاً لذلك سرمدي ، لأن الكائنات الموجودة وجوداً ضرورياً مطلقاً كلها سرمدية ؛ والموجودات السرمدية ليست كائنة ولا فاسدة . يضاف إلى ذلك أننا نتصور عادة أن كل علم يقبل التعلُّم ، وأن موضوع العلم يمكن أن يُتَعلّم . لكن كل تعليم يقدّم إنما يصدر عن معارف موجودة من قبل ، كما بيّنا ذلك في كتاب « التحليلات » [٣] . ومن هنا فإن الاستقراء هو أيضاً

---

(١) يقصد بها المهارة في الصناعة ευτεχνια ، وتشمل أيضاً المهارة في الفنون الجميلة .

(٢) أي هي أشياء ضرورية .

(٣) في مستهل « التحليلات الثانية » م١ ف١ ص ٧١ أ ١–١١ . وقد ردّد أرسطو هذه =

مبدأ لما هو كلّي ، بينما القياس يبدأ من الكليات . فثم إذاً مبادىء تستخدم نقطة ابتداء للقياس ، مبادىء لا قياس عليها ، ومن أجل هذا تتحصل بواسطة الاستقراء [1] . وهكذا نجد أن العلم استعداد قادر على أن يبرهن . ونضيف إلى هذا التعريف سائر الخصائص المذكورة في كتابنا في « التحليلات » [2] ، لأنه إذا أثبت إنسان اقتناعه على نحوٍ ما ، وكانت المبادىء معلومة له ، فإنه يكون حينئذ ذا علم ، لأنه إذا لم تكن المبادىء معلومة له ولا النتيجة ، فإن علمه سيكون بالعـَرَض فقط [3] .

٤

< دراسة الصناعة >

هكذا نستطيع إذن أن نعرّف العلم .

[١١٤٠ أ] والأمور التي يمكن أن تكون بخلاف ما هي تشمل الأمور الصناعية والأفعال التي نقوم بها . لكن الانتاج والفعل متميّزان (فيما يتعلق بطبيعتهما نستطيع الاعتماد على ما ورد في الأقوال المنشورة) ؛ وينتج عن هذا أن الاستعداد للفعل المصحوب بقاعدة يختلف عن الاستعداد للانتاج المصحوب بقاعدة . ومن هنا أيضاً يجيء أنهما ليس الواحد منهما جزءاً من الآخر ، لأنه ليس الفعل انتاجاً ، ولا الانتاج فعلاً . ولما كان فنُّ المعمار صناعة ، وهو في جوهره استعداد ما للإنتاج ، مصحوبٌ بقاعدة ، ولما كان لا

= الفكرة في كتبه ، خصوصاً « الطوبيقا » م٦ ف ٤ ص ١٤١ أ ٢٨ — ٣٠ ، « ما بعد الطبيعة » مقالة الألفا الكبرى ، ف ٩ ص ٩٩٢ ب ٢٤ — ٣٣ .

(١) قارن « التحليلات الثانية » م١ ف٢ ص ٧٢ أ ٥ ، ف٣ ص ٧٢ ب ١٨ .

(٢) « التحليلات الثانية » م١ ف٢ ص ٧١ ب . ٢٠ — ٢٣ .

(٣) أي أنه قد يعلم بدون المبادىء لكنه سيكون عاجزاً عن البرهنة على ما يعلم .

توجد أية صناعة ليست استعداداً للانتاج مصحوباً بقاعدة ، ولا يوجد أي استعداد من هذا النوع ليس صناعة ، فإن ثمّ هوية بين الصناعة والاستعداد للانتاج ، المصحوب بقاعدة دقيقة . إن الصناعة تتعلق دائماً بتغير ، والعمل بالصناعة معناه النظر في طريقة ايجاد واحد من تلك الأشياء القابلة لأن تكون أو لا تكون ، لكن مبدأ وجودها يقوم في الفنان ، لا في الشيء المُنْتَج : ذلك لأن الصناعة لا تتعلق بالأشياء التي توجد أو تتغير بالضرورة ، ولا بالموجودات الطبيعية ، التي لها في ذاتها مبدؤها . لكن لما كان الإنتاج والفعل أمراً مختلفاً ، فيجب بالضرورة أن تستند الصناعة إلى الإنتاج ، لا إلى الفعل . وبمعنى ما فإن البخت والصناعة يتعلقان بنفس الأمور ، كما قال أجاثون :

« الصناعة تؤثر في البخت ، والبخت في الصناعة » [1] .

وهكذا فإن الصناعة — كما قلنا [2] — هي استعداد ما ، مصحوبٌ بقاعدة صادقة ، وقادر على الإنتاج ؛ وعدم الصناعة ، بالعكس ، هو استعـــداد للانتاج مصحوبٌ بقاعدة زائفة ؛ وفي كلتا الحالتين نحن نتحرك في ميدان ما هو ممكن .

٥

< دراسة الفطنة >

إحدى الطرق التي بها يمكننا إدراك طبيعة الفطنة هي أن ننظر فيمن هم الأشخاص الذين ننعتهم بأنهم فَطِنون . والكل يتفقون على أن خاصة الرجل الفطن هي أنه قادر على الروية الصحيحة فيما هو خير ونافع له ، لا في نقطة

---

(١) الشذرة رقم ٦ في نشرة Nauck .

(٢) في السطر ٩ .

جزئية (مثل : ما هي الأشياء المفيدة للصحة أو قوة البدن) ، بل بوجه عام ، مثل : ما هي الاشياء التي تؤدي إلى الحياة السعيدة . والبرهان على هذا أننا نسمي فطنين أيضاً أولئك الذين هم كذلك في مجال محدد ، حين يقدّرون تقديراً سليماً من أجل بلوغ غاية جزئية خليقة بالمكافأة ، في أحوال لا شأن لها بالصناعة ؛ وينتج عن هذا أنه بوجه عام أيضاً الرجل الفطن هو القادر على الرويّة .

لكن المرء لا يروّى أبداً في الأمور التي لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي ، ولا في تلك التي يستحيل علينا إنجازها . وتبعاً لذلك فإنه إن كان صحيحاً أن العلم يقترن بالبرهنة ، لكن الأشياء التي يمكن مبادئها أن تكون بخلاف ما هي لا تقبل البرهنة (لأنها جميعاً [1] قابلة أن تكون بخلاف ما هي) ، وإذا كان من غير الممكن التروي في الأمور الموجودة بالضرورة ، [١١٤٠ ب] فإن الفطنة لا يمكن أن تكون علماً ولا صناعة : علماً ، لأن موضوع الفعل يمكن أن يكون بخلاف ما هو ؛ صناعةً ، لأن جنس الفعل هو بخلاف جنس الإنتاج . يبقى إذاً أن الفطنة استعداد ، مصحوبٌ بقاعدة صادقة ، قادرة على الفعل في مجال ما هو خيّر أو شرير بالنسبة إلى إنسان . ذلك أنه بينما الانتاج له غاية غير ذاته ، فلا يمكن أن يكون الأمر هكذا بالنسبة إلى الفعل ، فإن الممارسة الجيدة هي غاية نفسها . ولهذا نرى أن بريكلس وأمثاله هم أناس فَطِنون ، من حيث أنهم يملكون القدرة على إدراك ما هو حَسَنٌ لهم وما هو حَسَنٌ للإنسان بوجه عام ، وكذلك يكون الناس الذين يُحْسِنُون إدارة منزل أو مدينة . — ومن هنا جاء الاسم الذي نطلقه على **العفة** σωΦροσυνη للدلالة على أنها **تحافظ على الفطنة** σωζουσα την Φρονησιν [2] ، وما تحافظ عليه هو الحكم [3] الذي نبيّن طبيعته : لأن اللذة والألم لا يدمّران ولا يفسدان كل

---

(١) وليس فقط المبادىء .

(٢) هذا اشتقاق لا أصل له . قارن محاورة «اقراطيلوس» لأفلاطون ص ٤١١ هـ .

(٣) أي الحكم العملي للفطنة .

حكم أياً كان ، مثل الحكم بأن المثلث له — أو ليس له — زوايا مجموعها يساوي قائمتين ، بل فقط الأحكام المتعلقة بالفعل . ذلك أن مبادىء أفعالنا تقوم في الغاية التي ترمي إليها أفعالنا ، لكن المبدأ لا يظهر مباشرة للإنسان الذي أفسده إغراء اللذة أو الخوف من الألم ، وهو عاجز عن أن يرى من أجل ماذا ولايّ دافعٍ ينبغي عليه أن يختار وأن يؤدي كل ما يفعل ، لأن الرذيلة تدمّر المبدأ . وتبعاً لذلك ، فإن الفطنة هي بالضرورة استعـــداد [هيئة ἕξισ] ، مصحوبٌ بقاعدة دقيقة ، قادر على الفعل ، في مجال الخيرات الإنسانية .

وأيضاً ففي الصناعة يمكن الكلام عن التفوق ، لا في الفطنة . وفي مجال الصناعة فإن الإنسان الذي يخطىء بإرادته أفضلُ ممّن يخطىء بغير إرادته ، لكن في مجال الفطنة يحدث العكس ، كما في مجال الفضائل كذلك . ومن هذا يرى أن الفطنة تفوق وليست صناعةً .

وأحد جزئي النفس العقليين ، وهو ملكة ابداء الرأي ، فضيلة الفطنة . لأن الرأي يتعلق بما يمكن أن يكون بخلاف ما هو ، وكذلك الفطنة . ومع ذلك فإن الفطنة ليست مجرد استعداد مصحوبٍ بقاعدة : وآية ذلك أن النسيان يمكن أن يصيب الاستعداد الذي من هذا النوع ، لكن هذا لا يحدث للفطنة .

٦

< دراسة العقل العياني >

لما كان العلم يقوم على الحكم المتعلق بالكليات والكائنات الضرورية وأنه يوجد مبادىء تصدر عنها الحقائق المبرهنة وكل علم بوجه عام (لأن العلم يقترن ببرهنة) ، فينتج عن هذا أن مبدأ ما يعرفه العلم لا يمكن أن يكون هو نفسه موضوعاً لعلم ، ولا لصناعة ، ولا لفطنة : ذلك أن موضوع العلم قابل للبرهنة عليه ، ثم إن الصناعة والفطنة ذواتا علاقة بالأشياء التي

يمكن [١١٤١ أ] أن تكون بخلاف ما هي . أما الحكمة فليس لها إذاً المبادىء موضوعاً ، لأن خاصة الحكيم أن عنده البرهنة على بعض الأمور . فإن كانت الاستعدادات التي تمكننا من بلوغ الحقيقة وتجنّب كل خطأ في الأشياء التي لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي ، أو في تلك التي يمكن أن تكون بخلاف ما هي ، وإذا كانت هذه الاستعدادات هي العلم ، والفطنة ، والحكمة ، والعقل ، وإذ كانت ثلاثة منها لا يمكن أن تقوم بأي دور في إدراك المبادىء (أقصد : الفطنة ، والعلم والحكمة) ، فيبقى أن العقل العياني هو الذي يدركها .

٧

< الحكمة النظرية >

كلمة **حكمة** في الصناعات تنطبق — في رأينا — على أولئك الذين يبلغون قمة المهارة في الصناعة الفنية ، مثلاً على فرياس [١] بوصفه نحّاتاً بارعاً ، وعلى فولوقليتوس [٢] بوصفه صانع تماثيل ؛ وبهذا المعنى الأوّل إذاً لا نعني بالحكمة شيئاً آخر غير البراعة في فن (صناعة) ما . لكننا نعتقد أيضاً أن بعض الناس حكماء بصفة عامة ، لا حكماء في ميدان جزئي معيّن ، ولا حكماء « في شيء ما آخر » كما يقول هوميروس في « مارجيتس » :

« ذلك الشخص لم تجعله الآلهة كرّاماً ، ولا حرّاثاً ،

(١) فرياس (حوالي ٥٠٠ ق . م — حوالي ٤١٧ق . م) : نحّات يوناني ولد في أثينة .وقد قام هو وتلاميذه بعمل النحت الموجود في الپارثنون ؛ وفرياس هو الذي صنع تمثال الإلهة أثينا من الذهب والعاج ، الذي وضع في ناووس هذا المعبد سنة ٤٣٨ ق . م .

(٢) نحات يوناني عاش في منتصف القرن الخامس ق . م ، وولد في أرجوس ، وقد بقيت نسخ من كثير من منحوتاته ، خصوصاً « الشاب ذو المقلاع » ، و « الأمزونة الجريح » .

ولا حكيما على نحوٍ ما آخر » [1] .

فبيّن إذاً أن الحكمة أتمّ أشكال المعرفة . ويلزم إذن أن يعرف الحكيم ليس فقط النتائج الصادرة عن المبادىء ، بل وأن يملك أيضاً الحقيقة عن المبادىء نفسها . والحكمة ستكون إذن عقلاً عيانياً وعلماً معاً ، علماً مزوّداً بنوع من الرأس ويتعلق بأسمى الوقائع . ومن الباطل أن يظن أن فن السياسة أو الفطنة هي الشكل الأسمى للمعرفة ، إذا صحّ أن الإنسان ليس أسمى ما في العالم . فإن كان الوصف بـ سليم وخير يختلف إذا أطلق على الناس ،منه إذا أطلق على السمك ، بينما أبيض ومستقيم هو دائماً ثابت لا يتغير ، فعلينا أن نقرّ أنه عند كل الناس ما هو « حكيم » هو نفس الشيء ، بينما ما هو « فطن » يختلف ، لأن الوصف بـ « فَطِن » يطلق على الكائن الواضح الرؤية لمختلف الأمور التي تهمّه ، وإليه يوكل تعريف هذه الأمور . ومن هنا يوصف بعض الدواب بأنها فطنة : إنها تلك التي تملك ، فيما يمسّ حياتها ، قدرة على التدبير السابق .

وبيّن تماماً أن الحكمة لا يمكن أن تكون شيئاً واحداً هي وفن السياسة : لأنه إذا كان ينبغي أن نسمي حكمةً معرفة مصالح المرء الخاصة ، فسيكون هناك كثرة من الحكمة : ذلك لأنه لا توجد حكمة واحدة تنطبق على كل الكائنات الحيّة ، بل توجد حكمة خاصة لكل نوع ، كما لا يوجد صناعة طبية واحدة لكل الكائنات . وإذا اعترض معترض فقال إن الإنسان يتفوق بالكمال على سائر الحيوان ، فلا أهمية لهذا ها هنا : إذ توجد كائنات أخرى

---

(1) الشذرة رقم ٢ (في نشرة T. Allen : Homeri opera جـ ٥) من قصيدة مازحة تنسب خطأ إلى هوميروس ، وقد أشار إليها أرسطو في « فن الشعر » ف٤ ص ١٤٤٨ — ٣٠ وهو يتحدث عن ظهور بحر الايامبو في الشعر واستعماله في السخرية (راجع كتابنا : « أرسطوطاليس » : « فن الشعر » القاهرة سنة ١٩٥٣) .

من طبيعة أكثر إلاهيةً من الإنسان ، مثلاً ، الأجسام [1] التي يتألف منها العالم ، إذاً ما اقتصرنا على الاستشهاد بما هو بيّن للعيان .

وهذه الاعتبارات تبيّن أن الحكمة هي علم وعقل عياني معاً للأمور ذات المرتبة العليا بطبعها . ولهذا نقول إن أنكساغورس وطاليس وامثالهما يملكون الحكمة ، لا الفطنة [2] ، حين نراهم يجهلون الأمور النافعة لهم ، ونعترف بأن لديهم معرفة منقطعة النظير ، رائعة ، صعبة ، وإلهية ، لكن بغير ذات منفعة ، لأنهم لا يطلبون الخيرات الإنسانية الصرفة .

٨

< الفطنة وفن السياسة >

والفطنة تتعلق بالشئون الإنسانية والأمور التي تقبل الرويّة : لأن الفَطِن : كما نقول ، مهمته الرئيسة هي حسن الرّوية ؛ لكن المرء لا يروّى أبداً في الأمور التي لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي ، ولا في تلك التي لا تتضمن غايةً منشودة ، غاية تقوم في خير قابل للتحقيق . والمروّى الجيد ، بالمعنى المطلق ، هو الإنسان الذي يسعى لبلوغ أحسن الخيرات القابلة للتحقيق بالنسبة إلى الإنسان ، والذي يفعل ذلك بالبرهان .

وليست الكليات وحدها هي موضوع الفطنة ، بل ينبغي عليها أن تعرف الوقائع الجزئية ، لأنها من نمط الفعل ، والفعل انّما يتعلق بالأمور الجزئية . ولهذا فان بعض الجهلاء أقدر على الفعل من آخرين يعلمون : وهذه خصوصاً حال أهل الخبرة (التجربة) : فإذا كان المرء يجهل أي أنواع اللحوم أخف ،

---

(١) أي الأجرام السماوية — قارن « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، مقالة الإيتا ف١ ص ١٠٢٦ أ ١٨ .

(٢) مثلما هي الحال بالنسبة إلى بركليس .

وهو يعلم أن اللحوم الخفيفة سهلة الهضم ومفيدة للصحّة ، فإنه لن يحصّل الصحة ، لكن لو عرف أن لحم الطيور خفيف ، لكان أقدر على تحصيل الصحّة .

ولما كانت الفطنة من نمط الفعل ، فينتج عن هذا أنه يجب امتلاك كلا النوعين من المعارف ، والأفضل ما يتعلق منهما بالمفرد (الجزئي) . لكنها ها هنا تتوقف أيضاً على صناعة متبوعة architectonique [1] .

والحكمة السياسية والفطنة هما استعداد واحد ، وإن لم تكن ماهيتهما واحدة . والنوع الأول من أنواع الفطنة المطبّقة على المدينة ، من حيث أنه يستند إليه سائر الأنواع ، هو تشريعي ؛ والنوع الآخر ، من حيث أنه يتعلق بالأمور الجزئية ، يسمى : السياسي ، وهو اسم مشترك مع الاسم السابق [2] . وهذا النوع الأخير يتعلق بالفعل والرويّة ، لأن كل مرسوم يجب أن يَصْدُر على شكل فرديّ [3] تماماً . ولهذا فإن « إدارة المدينة » تعبير مخصص لأولئك الذين يدخلون في تفاصيل الأمور ، لأنهم هم وحدهم الذين يقومون بالعمل ، مَثَلهُم في هذا مَثَل الصُّنّاع .

وفي نظر الرأي العام [4] أن الفطنة تؤخذ خصوصاً على الشكل الذي لا يتعلق إلاّ بالشخص الخاصّ ، أي بالفرد ، وهذا الشكل الخاصّ يطلق عليه الاسم العام للفطنة . أما الأنواع الأخرى فمنها ما يسمى « الاقتصاد المنزلي » :

---

(١) الصناعة المتبوعة : « يقال عن علم أنه متبوع architectonique بالنسبة إلى آخر ، حين تكون غايات هذا العلم الآخر خاضعة لغايات العلم الأول ، وبالتالي تقوم بدور الوسائل لها » (معجم لالاند) .

(٢) بحيث أن « السياسي » πολιτιxη يشمل أيضاً مهمة التشريع .

(٣) القانون (الناموس) يضع قاعدة عامة وثابتة ، بينما المرسوم décret يقرر أمراً خاصاً بحالة جزئية وموقتة .

(٤) وليس هذا رأي أرسطو .

ومنها ما يسمى « التشريع » ، ومنها ما يسمى « السياسة » ، وهذه الأخيرة تنقسم إلى سياسة مترويّة ، وسياسة قضائية [1] .

٩

< الفطنة وفن السياسة ، تابع . عيان الجزئيات >

وأحد أشكال المعرفة هو قطعاً معرفة الخير الخاص بالذات ، لكن هذه المعرفة مختلفة جداً عن سائر الأنواع . ويُظَنّ عادةً أن من يعرف مصالحه الخاصة [١١٤٢ أ] ويكرّس لها حياته ، هو رجل فَطِن ، بينما السياسيون يشتغلون بالعديد من الأمور. ومن هنا جاءت أبيات يوريفيدس [2] :

« لكن أنّى لي أن أكون حكيماً ، أنا الذي أمكنه
أن يعيش بمعزل عن الأمور ،
ومجرد فرد ضائع في جمهور الجنود ،
مشاركاً في المصير المشترك ؟! ...
لأن الناس المنقطعي النظير الذين
يفعلون أكثر من الآخرين ... »

---

(١) راجع « السياسة » لأرسطو م٤ ف ١٤ ص ١٢٩٧ ب ٤ .

(٢) في افتتاحية مسرحية « فيلوكتيت » المفقودة ، الفقرات ٧٨٧ ، ٧٨٢ ، ٢ نشرة Nauck (= ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، في نشرة Dindorf) . وأرسطو يورد هنا شذرات متفرقة ؛ لكن أمكن استعادة الأبيات كاملة بمساعدة ما أورده استوبيه وفلوطرخس وديون الذهبي الفم .

والذين يفكرون هكذا لا يطلبون إلا خيرهم هم ، ويعتقدون أن من الواجب السلوك على هذا النحو . وهذا الرأي ولّد الفكرة القائلة بأن مثل هؤلاء الناس هم أناس فَطِنون ؛ ومع ذلك فلربما لم يَيسرْ سعي كل واحد إلى خيره الخاص – دون اقتصاد منزلي ولا سياسي . وأيضاً ، فإن الطريقة التي ينبغي بها إدارة شئونه الخاصة لا تظهر بوضوح وتتطلب الفحص .

وما قلناه [1] يتأيّد بهذا : وهو أن الشباب يمكن أن يصيروا مهندسين أو رياضيين أو علماء في العلوم التي من هذا النوع ، بينما يقر الناس عادةً بأنه لا يمكن أن يوجد شاب فطن . والسبب في هذا هو أن الفطنة تتعلق أيضاً بالوقائع الجزئية التي لا تصير معروفة لنا إلاّ بالتجربة ، والشاب عديم التجربة دائماً (لأن التجربة لا تحصل إلاّ مع مرور الزمن) . بل يمكن أيضاً أن نتساءل : لماذا الطفل ، الذي يمكن أن يصير رياضياً ، عاجزٌ عن أن يكون فيلسوفاً أو عالم طبيعة (فزيائياً) ؟ أو ليس ذلك لأن العلوم الأولى تتحصّل بالتجريد ، بينما الأخرى مبادؤها مستمدة من التجربة ، وفي هذه الحالة الأخيرة لم يكوّن الشباب لأنفسهم أي اقتناع ويكتفون بالكلمات ، بينما المعاني الرياضية على العكس من ذلك ماهيتها خالية من كل غموض ؟ – وأيضاً فإن الخطأ في الروية يمكن أن يصيب الكلي ، أو الجزئي ، إذا قررنا مثلاً أن كل المياه الثقيلة مُضِرّة ، أو أن هذا الماء المعروف ثقيل .

أما أن الفطنة ليست علماً ، فهذا بَيِّنٌ : ذلك أنها تتعلق بما هو جزئي تماماً ، كما قلنا [2] ، إذ الفعل المطلوب أداؤه هو نفسه جزئي . ومن هنا فإن الفطنة تضاد العقل العياني : ذلك أن العقل العياني يدرك التعريفات ، وهي لا يمكن تفسيرها وتعليلها ، بينما الفطنة هي معرفة ما هو جزئي تماماً ، وهذا ليس موضوعاً لعلم ، بل لإدراك : لا إدراك المحسوسات ، بل إدراك

---

(١) عن الفطنة وعلاقتها بالأحوال الجزئية .

(٢) ف ٨ ص ١١٤١ ب ١٤ – ٢٢ . ومن المعلوم أنه لا علم إلاّ بالكلي .

طبيعة ما ندرك به أن هذا الشكل الرياضي الجزئي هو مثلث ؛ لأنه يجب التوقف أيضاً في هذا الاتجاه . لكن هذا العيان الرياضي هو إدراك أَوْلى من أن يكون فطنة ، والعيان يختلف عن الفطنة من حيث النوع .

١٠

< الفضائل العقلية الصغرى . الرويّة الجيِّدة >

البحث يختلف عن الرويّة ، لأن الروية بحث متعلق بشيء معيّن [١] . — وعلينا أيضاً أن ندرك ما هي طبيعة الرويّة الجيدة ، وهل هي شكل من العلم ، أو ظن ، أو صحّة النظرة ، أو أي شيء آخر .

لكنها ليست علماً (إذ لا يبحث المرء الأشياء التي يعلمها [١١٤٢ ب] ، بينما الرويّة الجيّدة هي شكل من المرويّة ، ومن يروّ يبحث ويحسب) . — وهي أيضاً ليست صحة نظر ، لأن صحّة النظرة تتم دون أي حساب واعٍ ، وبسرعةٍ ، بينما الرويّة تتطلب زماناً طويلاً ، ويقال إنه إذا كان من الواجب أن ننفذ بسرعة ما قررناه بعد الرويّة ، فإن الرويّة نفسها يجب أن تكون بطيئة . وسبب آخر وهو أن لوذعية العقل شيء يختلف عن الرويّة الجيّدة ؛ ولوذعية العقل نوع من صحّة النظرة . — كذلك ليست الرويّة شكلاً ما من أشكال الظن (الرأي) . لكن لما كان من يروّ رويّة سيئة يخطىءْ ومن يُرَوِّ روية جيدة يُصِبْ ، فمن البيّن أن الرويّة الجيدة صوابٌ ما . لكن لا يمكن توكيد صواب العلم ، ولا صواب الرأي (الظن) : فبالنسبة إلى العلم لا يمكن التحدث عن صواب (ولا عن خطأ) ، وبالنسبة إلى الرأي فإن

---

(١) هو الأمور الأخلاقية . وإذن فالروية نوع من البحث ، وتندرج في أنواع البحث .

صوابه هو الحقيقة ، وفي نفس الوقت فإن كل ما هو موضوع للرأي محدد من قبل . لكن الروية الجيدة لا تسير دون حساب واع . بقي إذن أن تكون صواباً في الفكر ، لأنها ليست بعدُ تقريراً ، لأن الرأي ليس بحثاً ، بل هو بالفعل تقرير ما ، بينما الإنسان الذي يروى رويّة جيدة أو رديئة يبحث عن شيء ويحسب .

لكن لما كانت الرويّة الجيدة نوعا من صواب الروية ، فينبغي علينا أن نبحث أولاً ما هي الرويّة بوجه عام وبأي موضوع تتعلق . ولما كان « الصواب » لفظاً متعدد المعاني ، فمن البيّن أن الأمر هنا لا يتعلق بكل صواب أيّاً كان . والواقع أن الانسان اللاعفيف أو الفاسد ، إذا كان بارعاً ، سيبلغ ما يروم بمساعدة الحساب ، بحيث يكون قد روّي روية صائبة ، بينما هو جلب على نفسه شرّاً مستطيراً : والناس يقرُّون عادة بأن جودة الروية هي في ذاتها خير ، لأن هذا الصواب في الرويّة هو الرويّة الجيدة ، أعني تلك التي تريد الوصول إلى خير ما . — لكن يمكن بلوغ الخير أيضاً بقياس فاسد ، وبلوغ ما يجب علينا فعله ، لكن لا باستخدام حد أوسط مناسب ، بل بواسطة حد أوسط خطأ . وتبعاً لذلك ، فإن هذه الحال ، التي بفضلها نبلغ ما يقضي به الواجب ولكن بغير الطريق المطلوب ، ليست دائماً رويّة جيدة . — ويمكن أيضاً الوصول إلى الغرض بواسطة رويّة طويلة المدة ، بينما يبلغه آخر بسرعة : وفي الحالة الأولى ليست الروية جيدة ، لأن الرويّة الجيدة هي الصواب فيما يتعلق بما هو نافع ، مما يتعلق بالغاية المنشودة والطريقة والزمن [1] . — وكذلك يمكن أن يرويّ المرء جيداً إما بمعنى مطلق ، وإما بالنسبة إلى غاية معيّنة . فإن كانت خاصية الناس الفطنين هي أن يكونوا قد روّوا جيداً ، فإن الرويّة الجيدة ستكون صواباً فيما يتعلق بما هو نافع من أجل تحقيق غاية ، منفعة تصورها هو الفطنة نفسها .

---

(١) يجب أن يكون هناك غاية سليمة ، ووسائل سليمة ، وزمن سليم (لا طويل جداً ولا قصير جداً) ، من أجل الروية .

١١

< الفضائل العقلية الصغرى ، تابع .
الذكاء والحكم >

والذكاء أيضاً واللوذعية ، اللذان يجعلاننا نقول عن الناس إنهم أذكياء ولوذعيون [١١٤٣ أ] ليسا هما تماماً العلم أو الرأي (وإلا فإن كل الناس ، في هذه الحالة الأخيرة ، سيكونون أذكياء) ، وليسا بعضاً من العلوم الجزئية مثل الطب ، وهو علم الأمور المتعلقة بالصحة ، أو الهندسة ، وهي علم المقادير . لأن الذكاء لا يتناول الموجودات السرمدية الثابتة ، ولا ما يصير ، بل فقط الأشياء التي يمكن أن تكون موضوعاً للشك والروية . ولهذا فإنها تتناول نفس الأمور التي تتناولها الفطنة ، وإن كان الذكاء والفطنة ليسا أمراً واحداً . ذلك أن الفطنة توجيهية (لأن غايتها تحديد ما من واجبنا فعله أو عدم فعله) ،بينما الذكاء حُكْمي judicative (لأن ثم هوية بين الذكاءواللوذعية، بين الذكي واللوذعي) .

والذكاء لا يقوم في امتلاك الفطنة ، ولا في اكتسابها . لكن كما أن « التعلـُّم » يسمى « الفهم » حين نمارس ملكة المعرفة علمياً ، فإن « الفهم » (أن يفهم) ينطبق على ممارسة ملكة الرأي ، حين يراد إصدار حكم على ما يقوله شخص آخر في أمور تتعلق بالفطنة ، وأقصد « بالحكم » « الحكم المؤسّس » ، لأن « جيد » معناه « مؤسّس » . واستخدام اللفظ « ذكاء » للدلالة على صفة الأشخاص اللوذعيين مأخوذ من « الذكاء » بمعنى « التعلـُّم » ، لأننا نستعمل غالبا « التعلم » بمعنى « الفهم » .

وما يسمى باسم « الحُكْم » ، وهي صفة تبعاً لها نقول عن الناس إنهم ذوو « حكم صائب » أو يملكون « الحكم » ، هو التمييز الصحيح لما هو مُنْصِف . ويدل على هذا أننا نقول عن الإنسان المنصف إنّ لديه استعداداً

طيباً نحو الغير ، وإظهار سعة الأفق هو في بعض الأحوال إنصاف . وفي اتساع الأفق يبدي المرء عن حكم < سليم > بأن يقدر جيداً ما هو إنصاف ؛ والحكم السليم هو الإنصاف الحق .

١٢

< العلاقات بين الفضائل العقلية بعضها وبعض ، وبينها وبين الفطنة >

وكل الاستعدادات التي تحدثنا عنها تهدف ، كما هو طبيعي ، إلى نفس الأمر . فنحن نعزو الحكم ، والذكاء ، والفطنة والعقل العياني إلى نفس الأفراد على السواء حين نقول إنهم بلغوا سنّ الحكم والعقل ، وأنهم فَطِنون وأذكياء . لأن كل هذه الملكات تتناول الأمور النهائية والجزئية ؛ ويكون المرء ذكياً إذا كان قادراً على أن يحكم على الأمور الداخلة في ميدان الإنسان الفطن ، وكذلك يكون محسناً وطيب الاستعداد تجاه الغير ، إذ الأفعال المتصفة مشتركة بين كل أهل الخير في علاقاتهم مع الغير . وكل الأفعال التي يجب علينا أداؤها تندرج ضمن الأمور الجزئية والنهائية ، لأن الإنسان الفطن ينبغي عليه أن يعرف الوقائع الجزئية ، وكذلك يتناول الذكاء والحكمُ الأفعال المطلوب أداؤها ، وهي أمور نهائية . والعقل العياني يتناول أيضاً الأمور الجزئية ، بالمعنيين معاً ، لأن الحدود الأولى والأخيرة هي من ميدان العقل العياني ، لا من ميدان المنطق : ففي البرهنات ، [١١٤٣ ب] يدرك العقلُ العياني الحدودَ الثابتة الأولى ، وفي البراهين العملية يدرك الواقعة الأخيرة الممكنة (العارضة) ، أعني المقدمة الصغرى ، لأن هذه الوقائع مبادىء للغاية المطلوب بلوغها ، والأحوال الجزئية تستخدم نُقَط انطلاق لبلوغ الكليات . فينبغي علينا إذاً أن يكون لدينا إدراك للأحوال الجزئية ، وهذا الإدراك عقلٌ عياني .

ومن أجل هذا يظن عادةً أن هذه الأحوال صفات طبيعية ، ولأن لم

يكن أحدٌ من الناس فيلسوفاً بطبعه ، فإن الإنسان يملك بالطبع الحكمَ والذكاء والعقلَ العياني . والدليل على ذلك أننا نعتقد أن هذه الهيئات (الاستعدادات) تقترن بمختلف أطوار العمر ، وأن سنّاً معيّنة تجلب معها العقل العياني والحكم ، ونحن واثقون أن الطبيعة هي العلّة في ذلك — ومن أجل هذا أيضاً فإن العقل العياني مبدأ وغاية معاً ، وهما في نفس الوقت أصل [١] البرهنات وموضوعها . — وتبعاً لذلك ، فإن أقوال أهل الخبرة (التجربة) وآراءهم غير المبرهنة وكذلك الشيوخ وأهل الحكمة العملية هي جديرة بالاهتمام مثل الآراء المبنية على البراهين ، لأن التجربة (الخبرة) منحتهم نظرة حقيقية تمكنهم من رؤية الأمور رؤية صحيحة .

١٣

< فائدة الحكمة النظرية والحكمة العملية ، والعلاقة بين كلتا الحكمتين >

بيّنا إذاً ما هي طبيعة الفطنة والحكمة النظرية ، وما مجال كل واحدة منهما في الواقع ، وبيّنا إن كل واحدة منهما هي فضيلة لجزء مختلف من النفس .

لكن يمكن أن نتساءل عن فائدة هذه الفضائل . ذلك أن الحكمة النظرية لا تدرس أية وسيلة من الوسائل التي يمكن أن تجعل الإنسان سعيداً (لأنها لا تتعلق في أية حال بالتغير) ؛ أما الفطنة فإنها تؤدي جيداً هذا الدور ، لكن من أجل ماذا نحن في حاجة إليها ؟ لا شك أن موضوع الفطنة هو الأمور العادلة ، الجميلة والخيرة بالنسبة إلى الإنسان ، لكن هذه أمور يؤديها الرجل الفاضل بطبعه . ولا يُسَهّل فعلنا بما لدينا من معرفة عن هذه الأمور ،

---

(١) يقصد البرهنات العملية .

إذا كانت الفضائل هيئات للخُلُق ، كذلك لا تفيدنا معرفة الأشياء السليمة أو الأشياء التي في حالة طيبة ، آخذين هذه التعبيرات لا بمعنى أنها « نتيجة للصحة » ، بل كنتيجة لحالة الصحّة ، لأننا لا نصبح أقدر على حسن الصحة أو الكون في حالة طيبة من كوننا نملك فن الطب أو فن الألعاب الرياضية .

لكن إذا كان ينبغي أن نضع أن الإنسان فطن لا من أجل معرفة الحقائق الأخلاقية ، بل ليصير فاضلاً ، فإن الفطنة لا تفيد من هم بالفعل فضلاء . وأيضاً ، فإنها لا تفيد أولئك الذين ليسوا فضلاء ، لأنّه يستوّي أن يملك المرء نفسُه الفطنةَ أو أن يتبع فقط نصائح الآخرين الذين يمتلكونها : ويكفينا أن نفعل ما نفعل فيما يتعلق بصحّتنا ، فإننا مع تمنينا أن نكون أصحّاء ، فإننا لا نتعلم بهذا الصناعة الطبية .

ولْنضفْ إلى هذا أنه قد يبدو غريباً ، أن تكون للفطنة ، وإن كانت أدنى مرتبة من الحكمة النظرية ، سلطة أعلى من سلطة الحكمة النظرية ، لأن الصناعة التي تنتج شيئاً ما تحكم وتهيمن على كل ما يتعلق بهذا الشيء .

تلك إذن هي المسائل التي ينبغي أن نبحثها ، لأننا لم نفعل حتى الآن إلاّ أننا وضعنا المشاكل .

[١١٤٤ أ] وأولاً نحن نرى أن الحكمة والفطنة مرغوبتان في ذاتيهما ضرورةً ، على الأقل من حيث أنهما فضيلتان لكل واحد من جُزْئي النفس ، وهذا حتى لو لم تنتج أيهما شيئاً . — وثانياً ، هاتان الفضيلتان تنتجان في الواقع شيئاً ، لا بالمعنى الذي به الطب ينتج الصحّة ، بل بالمعنى الذي به حالة الصحّة هي سبب الصحّة : فعلى هذا النحو الحكمة تنتج السعادة ، لأنها لما كانت جزءاً من الفضيلة الشاملة ، فإن امتلاكها وممارستها يجعلان الإنسان سعيداً .

وأيضاً فإن العمل الخاص بالإنسان لا يتم تماماً إلا بالتوافق مع الفطنة ومع الفضيلة الأخلاقية معاً : ذلك أن الفضيلة الأخلاقية تؤمّن سلامة الغرض الذي ننشده ، والفطنة تؤمّن وسائل بلوغ هذا الغرض . — أما الجزء الرابع من

النفس ، وهو النفس الغذائية ، فليست له فضيلة من هذا النوع ، لأن فعلها أو عدم فعلها ليسا في مقدورها .

وفيما يتعلق بكون الفطنة لا تصيّرنا أقدر على أداء الأفعال النبيلة والعادلة ، فعلينا أن نستأنف القول منطلقين من المبدأ التالي : كما نقول عن البعض الذين يفعلون أفعالاً عادلة ، أنهم ليسوا بعدُ رجالاً عادلين ، أولئك الذين يفعلون — مثلاً — ما تقضي به القوانين ، إمّا رغما عنهم ، وإمّا عن جهل ، أو لأي سبب آخر ، وليس فقط من أجل أداء الفعل (وإن كانوا يفعلون ما ينبغي أن يُفْعَل ، وكلّ ما ينبغي على الفاضل فعله) ، فإنه يبدو أنه توجد حال معينة للنفس فيها تؤدي هذه الأعمال المختلفة بحيث يكون المرء فاضلاً ، أعني أن يفعلها باختيار مروٍّ ومن أجل الأفعال التي يؤديها . والفضيلة الأخلاقية تؤمّن سلامة الاختيار ؛ أما أداء الأفعال التي تسعى بالطبع إلى تحقيق الغاية التي اخترناها — ذلك أمرٌ لا يتوقف على الفضيلة ، بل على مَلَكة أخرى . — لكن ينبغي الإلحاح في توكيد هذه النقطة ، والكلام بوضوح أكثر . توجد قوة ما ، تسمى « البراعة » ، وهذه قادرة على فعل الأمور الهادفة إلى الغرض الذي ننشده وعلى بلوغه . فإن كان الهدف نبيلاً ، فإنها قوة خليقة بالمدح ، لكن إن كان فاسداً ، فإنها ليست غير تحايل وخبث ، ولهذا نسمي « بارعين » الفطنين والمحتالين على السواء . وليست الفطنة هي هذه القوة التي نتحدث عنها ، لكنها لا تقوم لها قائمة بدون هذه القوة . بيد أن هذه الهيئة لا تتحقق « لعين النفس » هذه دون معونة من الفضيلة : لقد قلنا هذا ، وهو بيِّن . ذلك أن أقيسة الفعل مبدؤها هو : « ما دامت الغاية ، أعني الخير الأسمى ، هو من هذه الطبيعة ، (وإن كان ذلك يمكن أن يكون من جهة أخرى ، ويمكن أن نأخذ أيّ شيء كان مثلاً) ، لكن هذا الخير الأسمى لا يتجلى إلا في عيني الإنسان الفاضل : لأن الرداءة تزيّف النفس وتجرنا إلى الخطأ فيما يتعلق بمبادىء السلوك . والنتيجة الواضحة هي استحالة أن يكون المرء فطناً دون أن يكون فاضلاً .

[١١٤٤ ب] ولنفحص مرة أخرى عن طبيعة الفضيلة .

إن حالة الفضيلة قريبة من حالة الفطنة في علاقتها بالمهارة (البراعة) . ودون أن يكون ها هنا هوية في هذا الصدد ، هناك على الأقل تشابه ، والفضيلة الطبيعية لها علاقة من نفس النوع مع الفضيلة بالمعنى الدقيق . والجميع يقرُّون بأن كل نمط خلقي ينتسب إلى مالكه بنوع من الطبع (لأننا عادلون ، أو مائلون إلى العفة ، أو شجعان ، وغير ذلك ، منذ ميلادنا) . ومع ذلك فنحن نطلب شيئاً آخر ، أعني الخيرَ بالمعنى الدقيق ، ونريدُ أن نحظى بهذه الصفات على نحوٍ آخر . ذلك أنه حتى الأطفال والدوابّ تملك استعدادات طبيعية ، لكن هذه الاستعدادات — لأنها غير مقترنة بالعقل — تبدو مُضِرّة . وعلى كل حالٍ ، فثم شيء يقع — فيما يبدو — تحت الحواس ، ألا وهو أنه كما يحدث لكائنٍ عضوي ، قويّ ولكنه محروم من الإبصار ، أن يسقط أرضاً حين يتحرك ، لأنه لا يبصر ، كذلك الحال بالنسبة إلى الاستعدادات التي نتحدث عنها ؛ وبالعكس إذا وافى العقل هنالك يحدث في ميدان الفعل الأخلاقي تغيير جذري ، والاستعداد الذي لم يكن له حتى ذلك الحين غير مشابهة مع الفضيلة سيكون حينئذ فضيلة بالمعنى الدقيق . وتبعاً لذلك ، فكما يميّز بالنسبة إلى الجزء الذي يقدّر بين نوعين من الصفات ، هما البراعـــة (المهارة) والفطنة ، كذلك أيضاً بالنسبة إلى الجزء الأخلاقي في النفس يوجد نمطان من الفضيلة : الفضيلة الطبيعية ، والفضيلة بالمعنى الحقيقي ، ومن بين هاتين الفضيلتين الفضيلة بالمعنى الحقيقي لا تحدث دون أن تقترن بالفطنة . ومن أجل هذا يزعم البعض أن كل الفضائل إن هي إلاّ أشكال من الفطنة ، وكان سقراط — في طريقة بحثه — على حق بمعنى ، وعلى خطأ بمعنى آخر : فهو ، باعتقاده أن كل الفضائل أشكال من الفطنة ، قد ارتكب خطأ ؛ لكنه أصاب تماماً حين قال إنها لا يمكن أن توجد بدون الفطنة . والبرهان على ذلك هو أن كل الناس اليوم ، حين يعرّفون الفضيلة ، بعد أن يبيّنوا أي استعداد هي ويحددوا الأمور التي هي موضوعها ، يضيفون إلى ذلك أنها استعداد مطابق

للقاعدة المستقيمة ، والقاعدة المستقيمة هي تلك التي تكون وفقاً للفطنة . ومن هنا يظهر أن كل الناس يستشعرون على نحوٍ غامضٍ أن الاستعداد الذي له هذا الطابع هو فضيلة ، أعني الاستعداد المطابق للفطنة .

لكن ينبغي أن نمضي إلى أبعد من هذا : فليس فقط الاستعداد المطابق للقاعدة المستقيمة هو الفضيلة ، بل ينبغي أيضاً أن يكون الاستعداد وثيق الارتباط بالقاعدة المستقيمة : وفي هذا المجال الفطنة قاعدة مستقيمة . — وهكذا إذاً اعتقد سقراط أن الفضائل قواعد (لأنها في نظره كلها أشكال من العلم) ، أما في رأينا نحن فالفضائل وثيقة الارتباط بقاعدة . > *

[٨٧] فبيِّنٌ مما قد قيل إنه لا يمكن أن يكون < ذو > جودٍ من غير العقل ، ولا ذو تعقل من غير الفضيلة الخلقية . والظن أيضاً < يعطي > هذه إن تجاوز به متجاوزون ، ويتبين أن الفضائل يفترق بعضها عن بعض ، من أجل أنه لا يكون الواحدُ جيد الطبع في جميعها حتى إنه قد يكون < أدرك بعضها > ، وبعضها لم يدركها بعد . فإن هذا أما في الفضائل الطبيعية فممكن ؛ أما في التي يقال إنها خيرٌ بنوع مبسوط — فليس يمكن [١١٤٥ أ] ، فإنها تكون جميعاً مع التعقل لا مع واحد فقط . — فبيّن أن ذلك يكون < حتى لو لم يكن > التعقل فعلياً ، من أجل أنه كان ينبغي أن يكون فضيلة لمكان < هذا ، من > أجل أنه لا يصح اختيار < مروٍ > من غير تعقل ولا من غير فضيلة ، من أجل أن أحدهما يصير التمام ، والآخر < يصيرنا نغفل الأفعال التي تؤدي > إلى التمام .

وأيضاً ليس هو بالحقيقة للحكمة < تفوق على النظر ، أي على الجزء الأفضل في العقل > كمثل ما ليس للطب [1] < تفوق على > البرء ، فإنه لا

---

* نهاية الجزء المفقود من المخطوط. وقد ظهر بعض الجملة الأخيرة هكذا في ص ٨٧ من القسم الأول : « وأما نحن فنقول انها مع كلمة » .

(١) ص : للطب للبرء .

يستعمله ، بل يرى كيف يكون < موجوداً ؛ فهو يصوغ أوامر من أجل الصحة ، لا للصحة > . وأيضاً[1] مثل ما إن قال قائل إن للتدبير المدني <قوة> إلهية ، من أجل أنه يأمر في جميع التي في المدينة [2] .

] [تمت المقالة السادسة من الأخلاق < والحمد لله وسلّم على عباده > الذين اصطفى] [

(١) ص : هو له وأيضاً ...

(٢) بعد هذا وردت بضع كلمات لم يظهر منها إلا : (وبعد هذا) فلنقل إذاً منـ (... ...) .

آخر المقالة السابعة في الأخلاق   والحمد لله وسلم على عباده الذين اصطفى *

بسم الله الرحمن الرحيم   صلى الله على محمد وآله

المقالة الثامنة (= السابعة)
من كتاب الأخلاق لأرسطو

١

قال أرسطو :

[١١٤٥ أ ١٥]

< الرذيلة ، اللاعفّة ، السّبُعية >

فلْنَصِرْ ، بعد هذه الأقاويل ، إلى ابتداءٍ آخر ونقول إن الأنواع التي للأشياء الخلقية التي يُهْرَب عنها ثلاثة : الشريةُ ، ولا عفة ، والسبعية [١]

---

* هكذا ورد في ص١ من القسم الثاني من المخطوط . بينما ورد في نهاية القسم الأول ص ٨٧ : « تمت المقالة السادسة من الأخلاق» وينتهي فيها الكلام بما يقابل ص١١٤٥ أ س ١٢ من النص اليوناني . والمقالة المرقومة بالثامنة هنا في المخطوط هي السابعة في الأصل اليوناني وتبدأ بالصفحة ١١٤٥ أس١٥ من النص اليوناني . فما هي إذن هذه المقالة السابعة في الترجمة العربية ، وليس لها مقابل في الأصل اليوناني ؟ مع الأسف البالغ ضاع هذا القسم من المخطوط ولم يبق إلا تلك الخاتمة . راجع ما قلناه في المقدمة عن هذه المشكلة .

(١) الشرية = الرذيلة κακια ؛ لا عفة ακρασια السبعية Θηριοτησ .

والأضداد أما الاثنان منها فبيّنة فلا نسمي : أما أحدهما ففضيلة ، والآخر عفة . وأما التي يقال إنها ضد السّبُعية فينبغي أكثر ذلك أن يقال إنها الفضيلة التي هي أرفع منّا ، وكأنها منسوبة إلى أمورٍ < إلهية [1] > في الجبابرة ، وكأنها كالذي وصف أوميرس في شعره عن اقطر < Ηκτορ > حين قال < عنه [2] > ابرياسوس ، إنه كان خيراً جداً .

« وكان ما يظن به

أنه ابن رجل ميت ، بل ابن[3] إله » [4] .

فإذاً إن كان — كما يزعمون — أن من الناس قوماً يكونون < آلهة [5] > بافراط الفضيلة ، فبيّنٌ إذاً أنها تكون هيئة ما مثل هذه التي تقابل بالوضع السبعية . فإنه كما أنه ليس للسبع شرية ولا فضيلة ، كذلك للإله ، بل أحدهما أكرم من الفضيلة والآخر جنس آخر من الشرّية . وإذْ الإلهي في الرجال قليلٌ جداً كما اعتادوا أن يسموا لاقونس اذا هم يعجبون من أحد جداً فإنهم يقولون إن هذا رجل إلهي [6] ، كذلك < معلوم [7] > أن السبعيّ في الناس قليل جداً ، وإنما يكون أكثر ذلك في الأعاجم [8] < وفي بعض >

---

(١) ص : أصل ١ في (١) — غير مقروءة ، وفي اليوناني ηρωικην τινα και Θειαν .

(٢) ص : ان .

(٣) ص : انه . — وربما كان المترجم العربي فهم النص هكذا αλλα Θεοιο .

(٤) « الإلياذة » النشيد الرابع والعشرون ، البيت رقم ٢٥٨ ، وتكملة البيت الأول : « اقطر الذي كان إلهاً » .

(٥) غير واضح في المخطوط .

(٦) الترجمة رديئة وصوابها : « ولما كان من النادر أن يكون الانسان إلهياً ، بالمعنى الذي يستخدم به اللاقونيون [= أهل اسبرطة] هذه الكلمة تعبيراً عن شدة الإعجاب فيقولون : هذا رجل إلهي σειοσ ανηρ — كذلك السبعية نادرة بين الناس » .

(٧) غير مقروء في المخطوط .

(٨) الأعاجم βαρβαροι :β barbares .

من يصاب بمرض وبزمانة والناس الذين يُفْرطون في الشرّية * < يوصفون بهذا الوصف : سَبُعيون . لكن الحالة التي نتحدث عنها ستكون مما > نذكر فيما بعد ؛ أما الشرية فقد درسناها من قبل (١) ؛ وعلينا الآن أن نتكلم عن اللاعفة وعن اللين أو الحسّية ، وكذلك عن العفة والاستمساك : وليس لواحد من هذين الصنفين من الحالات [١١٤٥ ب] أن يعد مساوياً للفضيلة أو الرذيلة ، ولا أنه من جنس مختلف . وعلينا ، كما فعلنا في الأمور الأخرى ، أن نضع نصب أعيننا الوقائع كما تظهر ، وبعد أن نستكشف المشاكل نصل هكذا إلى > * [٢] برهان جميع الآراء التي في هذه الانفعالات ، وإلاّ فأكثرها ، والتي هي بالحقيقة مشهورة ، فإنه إن حُلّت الصعبة وبقيت الآراء يكون قد أُتي من البرهان بما فيه الكفاية .

٢

< سرد الآراء المشهورة >

فقد يظن بالاستمساك (٢) والعفة أنهما من الأشياء الفاضلة الممدوحة ، ويظن اللاعفة واللين من الأشياء الرديئة المذمومة . وأن الممسك والدائم الفكرة واحد ، والذي لا عفيف ويضاد الفكرة واحد . وأما لا عفيف فإنه يعلم أنه يعلم وأنه يعمل أعمالاً رديئة ، وأما الممسك فإنه لمّا علم أن الشهوات رديئة فلا يتبعها لمكان الفكرة . ومن الناس من يسمي العفيف ممسكاً وصبوراً . ومن الناس مَنْ يسمّي مَنْ كان على هذه الحال عفيفاً في كل ، ومنهم من

---

(١) في المقالات من ٢ إلى ٥ عند الحديث عن الفضائل الأخلاقية .

* ... * الأسطر السبعة أو الثمانية الأخيرة في الصفحات ١ إلى١٦ من هذا القسم الثاني من المخطوط مبتورة ، فأكملناها بحسب الأصل اليوناني .

(٢) الاستمساك καρτερία endurance : شدّة التحمّل ، قوة الخلق وتماسكه .

لا يسميه . ويسمي بعضهم : لا عفيف : لا ماسك ، ولا ماسك : لا عفيف بقول ٍ مختلط ، ومن الناس من يقول إن ها هنا قوماً آخرين (١) . — وأما المتعقلُ (٢) فربما قالوا إنه لا يمكن أن يكون ألا يضبط نفسه ، وربما قالوا إن بعض الناس متعقلون وأصحاب فحص ، ويقال إنهم لا يضبطون أنفسهم في الغضب والكرامة والربح .

٣

< فحص الشكوك >

فهذه الأقاويل التي تقال . وخليقٌ أن يتحيـّر أحدٌ ويسأل : كيف يمكن أن يرى أحدٌ رأياً صحيحاً فلا يكون يضبط نفسه ؟ فقد زعم بعض الناس أن هذا لا يمكن أن يكون فيمن به معرفة ، فإنه رديٌّ أن يكون علماً لأحَد (٣) ، كظن سقراطيس ، فيكون لا يضبط شيئاً أو تجور ذاته ها هنا وها هنا كأنه مملوك . فإن سقراطيس كان يضاد القول بنوع ٍ كلي ، وكان يثبت أنه ليس لا ضبط ، من أجل أنه لا يظن واحداً أنه يفعلُ فعلا مخالفاً للخير (٤) إلاّ أن يكون للجهل . — < * وهذا الذي يراه سقراط واضحٌ أنه يخالف الواقع ، وعلينا أن نفحص عن هذه الحالة (٥) . فإن كان المرء يفعل هكذا عن جهل ٍ ، فينبغي أن ننظر أي جهل هو (أما أن الإنسان الذي يقع في اللاعفة لا يظن

---

(١) أي أن من الناس من يميـّز بين اللاعفيف واللاماسك .

(٢) المتعقل Φρονιμοσ prudent .

(٣) ص : لآخر .

(٤) وتقرأ : غـ (ير) الخـ (ير) .

* ...* أسطر مبتورة في أسفل ص ٢ من القسم الثاني .

(٥) حالة الشخص الذي يفعل فعلاً شريراً مع علمه بما يكون الفعل الحسن .

ـ قبل استسلامه لانفعاله ـ أنه ينبغي عليه أن يفعل هكذا ـ فهذا أمرٌ بيّنٌ) .
ـ ولكن بعض الناس لا يوافقون على مذهب سقراط إلاّ في بعض النقط ، ويرفض الباقي . فهم يسلّمون أنه لا شيء أقوى من العلم ، لكنهم يرفضون الإقرار بأن الإنسان لا يفعل أبداً فعلاً مخالفاً لما يظن أنه الأفضل . ولهذا * > [٣] قالوا إن الذي لا يضبط نفسه ليس له علمٌ فتغلب عليه اللذات ، بل إن الذي له : رأيٌ . ولكن إن كان رأيٌ ولم يكن علمٌ ، ولا كان قوياً يمانع [١١٤٦ أ] ، بل ضعيفاً ، كما يكون في الذين يشكّون [1] ـ فلهم عذر في ثباتهم عليها عند الشهوة القوية ، ولكن ليس للرداءة عذرٌ ولا لشيء آخر من المذمومات . ـ فإذاً التعقل الذي يمانع ، فإنه قوي جداً ، ولكن ذلك محالٌ ، من أجل أنه سيكون هو بعينه متعقلاً ولا ضابطاً معاً . ولا يقول أحدٌ إن فعل الأشياء الرديئة بإرادة للمتعقل . ومع هذا فقد بُرْهن أولاً أن المتعقل فعْلي [2] ، من أجل أنه من أواخر [3] ما ، ومن الذي له الفضائل الأخر .

وأيضاً إن كان الضابط الذي له شهوات قوية ورديئة ، فليس هو الضعيف ولا الضابط عفيف ، من أجل أن الكثير جداً ليس هو العفيف ، ولا بد أن تكون له الرداءات ، بل ألا يكون له شيء من هذه . فإنه إن كانت الشهوات صالحة ، فالهيئة التي تمنع من اتيانها رديئة . فإذاً ليس كل ضبط فاضلاً . وإن كانت ضعيفة وليست برديئة ، فليست بكريمة ؛ ولا إن كانت رديئة وضعيفة فلا تكون شيئاً كثيراً ألبتة .

وإن [4] كان الضابط في كل رأي الدوام ، كان الرأي [5] رديئاً أيّاً

---

(١) ص : يسكرون ـ وهو خطأ صوابه ما أثبتنا لأنه في اليوناني ισταζουσι εν τοισ .

(٢) بمعنى : مستعد للفعل ، فعّال .

(٣) ترجمة حرفية جداً ؛ والمقصود : أنه يهتم بالوقائع الجزئية τισ Χατων ρ εσ γ των .

(٤) الواو : أضفناها .

(٥) ص : الرديء رديئاً أو كان ، والترجمة غامضة ، وصوابها أن تكون : « وإذا كانت =

كان . وإن كان لا ضبط يزيل عن كل رأي فسيكون لا ضبط إما فاضل مثل ناوفطولاموس [١] الذي يذكره سوفوقليس في مقالة « فليوَاقطيطس » — الذي[٢] معناه محب الفتنة[٢] — فإنه ممدوح عندما لم يثبت على ما كان أقنعه به أودسيوس ، فإنه لكان ما جرب تحير في كذبه فإنه من أجل أنه أراد أن يمدح [٣] .

(!!) أما ولا خارجة عن الآراء يكون الذين يصيرون تلك الأقاويل أشياء صار تحير في الجامعة التي (!!) .

* < وأيضاً ثم شك ناجم عن الحجة السوفسطائية التالية : لما كان السوفسطائيون يريدون أن يحصروا خصمهم في قضايا مضادة للآراء العامة ، بحيث يظهرون مهارتهم في حالة نجاحهم ، فإن القياس الناجم عن ذلك يفضي إلى شك : ذلك أن الفكر ينحبس إذا أراد ألا يبقى حيث هو لأن النتيجة لا ترضيه ، وإذا كان عاجزاً عن التقدم لأنه لا يقدر على حل الحجة التي يقابل بها . — ومن إحدى هذه الحجج ينتج أن الجنون ممزوجاً باللاعفة هو فضيلة : فيؤدي المرء عكس ما يرى أنه يجب عليه أن يفعله ، وذلك بفضل اللاعفة ، ويحكم بأن ما هو حسن رديء ويجب ألا يفعل ؛ ونتيجة لهذا

= العفة تجعل المرء قادراً على الثبات على كل رأيٍ أياً كان ، فإنها تكون رديئة في الحالة التي فيها — مثلاً — تجعل المرء يصرّ على رأي خطأ ؛ وإذا كانت اللاعفة تجعـل المرء مستعداً للتخلص من أي رأي كان ، فسيكون هناك لا عفة فاضلة ، يشهد عليها نيوپتوليموس Neoptolemus في (مسرحية) فيلوكتيتيس Philoctetes لسوفقليس . فإن نيوپتوليموس يتخلى عن قرار أقنعه أوديسوس بالأخذ به ، بسبب ما يسببه له الألم من قول الكذب . ففي هذه الحالة يكون عدم الثبات ممدوحاً » .

(١) ص : ناوفطولايومن ... سرمد ملس .

(٢ ...٢) شرح من المترجم .

(٣) ص : يدمح .

(!!) غير مفهوم .

أنه * > [٤] سيفعل الخيرات و < لن يفعل > رداءات .

وأيضاً الذي يفعل من أجل أنه قنع ، ويطلب الأشياء السارّة ويختارها ، سيظن أنه أجود من الذي يفعل ذلك بالفكرة . فليكن الذي يفعل من أجل لا ضبط أهون عاجلاً من أجل أنه يتغير قنوعه ؛ وأما الذي لا يضبط فقد وجب عليه أنه على خلاف الناموس ويقول في خلاف النـــاموس إنه إذا كان الماء يخنق ، فما الذي ينبغي أن يشرب عليه ؟ » [١] فإنه إن قنع بما كان يفعل ، فإذا تغير قنوعه أمسك عن ذلك العمل ؛ وأما الآن فليس قنوعه بدون ما كان ألبتة ويفعل شيئاً [٢] آخر . وأيضاً إن كان جميع الأشياء لا ضبط وضبط أيضاً ، فمن الذي لا يضبط ذاته بنوع مبسوط ؟ فإنه ليس يكون جميع لا ضبط في واحد ، ونقول < مع ذلك > إن بعض الناس بنوعٍ مبسوط كذلك [٣] .

٤

< حل الشكوك — العفة والمعرفة >

فأما أنواع التحير [٤] الذي يعرض فهي أنواعٌ ما مثل هذه : وينبغي أن ينتزع بعض هذه ، وأن يترك بعضها ، فإن حلّ التحير هو وجوده [٥] .

* .... * سطور مبتورة في أسفل ص ٣ .

(١) أي لا فائدة من عمل شيء ، لأن الماء هو الذي يُسَلّك الزور مما يخنقه . والمقصود هو أنه من المستحيل شفاء اللاعفيف بإعطائه اقتناعاً سليماً، لأن لديه هذا الاقتناع من قبل .

(٢) ويقرأ : أشياء أخر .

(٣) أي أن بعض الناس هم غير أعفاء بصورة مطلقة .

(٤) التحير = الشك = ابوريا απορια .

(٥) أي هو ايجاد الجواب عن مسئلة أو اكتشاف الحق. والترجمة حرفية جداً η γαρ λυσισ τησ αποριασ ευρεσισ εστιυ .

فلنفحص أولاً : هل يعملون ، أو لا يعملون ؟ وكيف يعملون ؟ ثم في أيّ شيء ينبغي أن يوضع الضابط ولا ضابط ؟ أعني هل ينبغي أن يوضعا في في كل لذة وحزن ، أو في بعضها بنوع مفصّل ؟ وهل الضابط والصبور < واحد > أو آخر وآخر ؟ وكذلك في سائر الأشياء التي هي مجانسة لهذا الرأي .

فأول الفحص : هل الضابط ولا ضابط هما في شيء وآخر ، أوْ لهم فصلٌ بنوع ما — أعني هل الضابط ولا ضابط هما في أشياء بأعيانها فقط ، أم لا ، بل هما في الذي من كليهما ؟ وأيضاً إن كان في جميع الأشياء لا ضبط وضبط ، أم لا ؟ فإن الضابط ليس هو في كلها بنوع مبسوط ، بل هو في الأشياء التي يكون فيها لاعفيف . < * ولا يتميز بأن له علاقة بهذه الأشياء (وإلا لاختلطت حالته بالفجور) ، وإنما بأن علاقته بها هي علاقة من نوعٍ خاص : لأن الرجل اللاعفيف يصير إلى إشباع شهواته باختيار مترويّ فيه ، معتقداً أن واجبه هو أن ينتهب اللذة الحاضرة ؛ أما الرجل اللاعفيف فلا يفكر مثل هذا التفكير ، ومع ذلك ينشد اللذة .

٥

< حل الشك المتعلق بالعلاقة بين العلم والعفة >

والمذهب القائل بأننا في اللاعفة إنما نعمل ما يضاد الظن الصادق لا المعرفة العلمية الصحيحة — هذا المذهب لا جدوى منه بالنسبة إلى مجرى تفكيرنا هنا * . > [٥] إن بعض أصحاب الآراء لا يشكـّون ، بل يظنون

---

* ....* أسطر مبتورة في ص ٤ .

أنهم يعلمون بنوع استقصاء . فإن كان أصحاب الرأي بضعف قنوعهم يفعلون أكثر من الذين يعلمون ، فإنهم سيفعلون خلاف ما عليه الظن فيما يرونه ، وليس بدون فعل الآخر فيما يعلمون . وهذا هو الذي يدل بـه هرقليطس [1] .

ولكن إذ نقول إنّا نعلم بنوعين : فإن العلم يقال إنّه في الذي له العلم ولا يستعمله . ويقال أيضاً إن الذي يستعمل العلم له علم ، فسيكون فصلٌ فيما بين الذي له العلم ، والذي يستعمله . فإن الذي له العلم ولا يرى أنه ينبغي أن يعمل به أنه رديء ، لا الذي ليس عنده الرأي .

وأيضاً إذا كان نوعا المقدمات إذا كان لهما كليهما ، [١١٤٧ أ] لم يكن شيء مانع أن يعمل على غير علم إذا هو استعمل المقدمة الكلية ، لا الجزئية ، من أجل أن الجزئيات مفعولة [2] . — وفي الكلي أيضا فصل ، فإن بعضه في ذاته ، وبعضه في الجزئي [3] ، كقولي « إن < الأغذية > اليابسة أوفق لكل إنسان » ، « وإن هذا إنسان » أو أن « الناس مثل هذا . ولكن أن كان مثل هذا إمّا ألا يكون له ، وإما الا يفعل ، فالاختلاف سيكون على قدر هذه الأنواع وليس فيه حيلة . فإذاً سيظن هذا النوع أنه ليس بهائل البتة .

وأيضاً يتعجب بنوع آخر أن يكون العلم للناس على نوع آخر غير الأنواع التي قيلت للآن : فإنا نرى الهيئة أنها تختلف ، إذ كانت تكون ولا تستعمل حتى إنه يقال إنها للذي هي له ، ويقال إنها ليست له ، مثل النائم ، والمجنون ، والمخمور . ولكن على هذا النوع تكون حالات أصحاب الآفات ، مثل أنواع

---

(١) الذي يستعمل لهجة قاطعة في أمور لا يوجد فيها علم يقيني .

(٢) في الهامش : معقولة — وهو خطأ .

(٣) فوقها : الشيء .

الغضب والشهوات وبعض هذه تغيّر الجسم تغييراً بيّناً . وهو بَيِّنٌ أنه ينبغي أن يقال إن حال الذين لا يضبطون أنفسهم مثل حال * < هؤلاء . وكون من لا يضبطون أنفسهم يتكلمون بلغة العلم –ليس دليلاً على أنهم يملكون العلم : لأنه حتى الذين يوجدون في الأحوال الانفعالية التي ذكرناها [١] يكررون آلياً براهين الهندسة أو أشعار انبادقليس ، والذين بدأوا في تعلم علم يرددون بنفس واحد جُملة ، وإن كانوا لا يفهمون بعدُ معناها : لأنهم ينبغي عليهم أن * > [٦] ينطبعوا بها ، ويُحتاج في ذلك إلى زمان . فإذاً ينبغي أن يظن بالذين لا يضبطون أنفسهم أن أقاويلهم كأقاويل هؤلاء [٢] الذين قد قيلوا أولاً .

وأيضاً خليقٌ أن يفحص فاحص عن هذه العلّة بنوع طبيعي على هذه الحال أيضاً . فإن أحد الآراء كلي ، والآخر ففي الجزئيات التي الحسّ [٣] يسودها . وأما إذا صار منها رأي واحد ، فمضطر أن يقال إن المنتج ها هنا البَحْث [٤] ، وأما في الفعلية فالفعل من ساعة – كقولي إن كان : « ينبغي أن يذاق كل حلو » وأما إن كان « الذي يذاق حلواً » – < بمعنى أنه > من الجزئيات – فمضطر أن يكون القادر على ذلك ولا يمنعه مانع – أن يكون فعله مع هذا . فإذا كانت الكلية تمنع من الذوق وكانت تفعل التي تقول إن كل حلو ، وكان البحث [٤] في الشهوة ، فيقرب من أجل أنها تقوى أن تحرّك كلّ واحد من الأعضاء . فإذاً يعرض أن يكون لا ضبط [١١٤٧ ب] بفكرة ما ورأي ليس ضدياً بذاتــه ، بل بنوع العَرَض ، فإن الشهوة ضد القول

---

(١) أي النائم والمجنون والمخمور .

* ... * أسطر مبتورة في ص ٥ .

(٢) أي الممثلين الذين يلقون دوراً .

(٣) ص : الخير – وصوابه ما أثبتنا فهو في اليوناني αἰσθησισ ηδη κυρια ω .

(٤) ص : البخت – والأصح أن يقول : النفس .

الصحيح ، لا الرأي . من أجل هذا ليس للسباع لا ضبط ، من أجل أنه ليس لها ظن كلي ، بل لها فنطاسيات [1] الجزئيات ولها ذِكْرٌ ما .

فكيف يمكن أن يكون عالماً الذي لا يضبط نفسه ؟ وهذا القول أيضاً بعينه في المخمور والنائم . وليس لهذه الآفة قول خاص . فينبغي أن نسمع من أصحاب الكلام الطبيعي .

ولكن من أجل أن المقدمة الأخيرة ، وهي رأس السلجسموس [2] ، في المسود من الأفاعيل فالذي في الآفة إمّا ألا يكون له هذا ، وإما أن يكون له بهذا النوع حتى لا يعلم كيف هو له ، بل أن يكون يقوله كما يقول المخمور أقاويل انبدقليس ؛ من أجل أنه ليس له كلي ولا ذو علم ، إذ كان يظن أن الكلي شبيه بالحد الأخير ويمكن أن يفضي < إلى > ما كان يطلب سقراطيس : < * إذ لا يحدث الانفعال في حضور ما يظن أنه العلم بالمعنى الصحيح ، وليس العلم الصحيح ينجذب بالانفعال ، ولكن حين توجد المعرفة الحسّية .

٦

< مجال اللاضبط . اللاضبط مطلقاً واللاضبط بحسب الأحوال >

هل اللاضبط يمكن أن يُصْحَب ، أو لا يُصْحَب ، بالعلم ، وإن كان فبأيّ نوع من العلم ؟ — تلك مسألة درسناها بما فيه الكفاية .

لكن هل يمكن أن يكون المرء لا ضابطاً نفسه بصورة مطلقة ، أو لا بد أن

---

(١) جمع فنطاسيا Φανσασια : خيال ، شبح .

(٢) ص : السجلموس . وهو : القياس συλλογισμσ .

* ... * أسطر مبتورة في أسفل ص ٦ .

يكون ذلك * > [٧] بنوع جزئي ؟ وإن كان ، ففي (١) أي الأشياء هو ؟ — فليُقَلْ < الجواب عن هذا > فيما يتلو هذا .

وأما الذين يضبطون أنفسهم والذين يصبرون ، والذين لا يضبطون أنفسهم وذوي اللين في اللذات والأحزان — فبيِّنٌ . ولكن إذ بعض التي تفعل اللذات مضطرة ، وبعضها مختارة ، وبعضها بذاتها لها زيادات . فالمضطر (٢) الجسمية . وإنما أقول مثل هذه التي في الغذاء ، والتي في استعمال الجماع وما يشبه هذا من الجسمية التي وصفنا أن فيها لا عفة وعفّة . ومنها ما هي مضطرة وهي بعينها مختارة ، كقولي مثل الغلبة ، والكرامة ، والغنى وما أشبه ذلك من الخيرات والأشياء اللذيذة . فالذين يضافون إلى هذه من أجل أنها تزيد على القوْل (٣) الذي هو فيها فليس نقول إنهم لا ضابطون بنوع مبسوط ، بل نقول إنهم لا ضابطون إذا زدنا وقلنا : لا ضابطين في الربح ، والكرامة ، والغضب ، وأما بنوعٍ مبسوطٍ — فلا نقول ذلك . ولا أنهم كالذين يقالون آخرين بالشبه ، كالإنسان الذي يغلب في < الألعاب > الألمفية (٤) : فإن كلمة ذلك العاميّة كانت تخالف [١١٤٨ أ] كلمة الخاصية قليلاً ، وعلى أن قد كانت أخرى (٥) . — والدليل على ذلك أن لا ضبط يذم ليس بأنه خطأ فقط بل ولأنه ظلم : إما بنوع مبسوط ، وإما بجزء ما . وأما مِنْ هذه فليس شيء مذموم ولا واحد . وأما الذي يستعمل التمتع الجسمي (٦) الذي ينسَب إليه العفيف ولا

---

(١) ص : فإن كان في أي .

(٢) أي : فالضرورية هي الأسباب الجسمية للذة .

(٣) في الصلب : القول — وفي الهامش : العدل — وفي الهامش الأيسر : « يزيد على القدر المعقول ؛ كذا لخصه القاضي » . — وما ورد في الصلب هو المطابق حرفياً لليوناني παρα τον ο Θον λογυν .

(٤) ص : في الكلية jeux Olympiques τα Ολυμπια :

(٥) ص : أجزاء — وهو تحريف إذ في اليوناني ετεροσ (=آخر ، أخرى) .

(٦) في الصلب : الجسم ؛ وفي الهامش : « الحسي : صح » . والأول يطابق اليوناني σωματικασ

عفيف ، فليس يقال لا ضابط[1] < على > الذي يختار طلب زيادات الأشياء السارّة ويهرب من المحزنة مثل الجوع [2] والعطش والحرّ وكل ما ينسب إلى اللمس والذوق . بل يقال « لا ضابط » من الاختيار والفكرة ، وليس على قدر تقويم الوضع في هذه كما يكون في الغضب ، بل بنوعٍ مبسوط فقط . والدليل على ذلك أنهم < يتحدثون عن اللين > لمكان هذه ، فأما لمكان الأخرى * < فلا . ولهذا السبب نحن نضع في نفس المجموعة اللاعفيف والفاجر ، العفيف والمعتدل ، دون غيرهم ، لأن مجال فعلهم هو نفس اللذات ونفس الآلام . لكن رغم تعلقهم بنفس الأشياء ، فإن سلوكهم بالنسبة إلى هذه الأشياء ليس > * [٨] على حالٍ واحدة ، بل بعضهم باختيار < والآخرون بدون أيّ اختيار > . ومن أجل هذا خليقٌ أن نقول أكثر لا عفة < عن > الذي لا يشتهي أو الذي يطلب الزيادات برفق ، ويهرب من الأحزان الصغيرة ، أو مَنْ كان من هؤلاء يشتهي شهوة شديدة ، فما عسى أن يفعل ذلك إن صارت له شهوة قوية وحزن شديد في بعض الأشياء المضطرة .

وأما الشهوات واللذات فإن بعضها من جنس من جيادٍ وفاضلة (فإن بعض اللذيذة مختارة بالطبع ، وبعضها مضادّة لهذه ، وبعضها فيما بين ذلك ، كما فصّلنا أولاً ، مثل الأموال والربح والغلبة والكرامة . ومع هذا فإنّ جميع ما كان مثل هذه والمتوسطة فإنها لا تذم بأنها تنفعل وتشتهي وتحب ، بل تذم بنوعٍ وبأنها تفرط . ومن أجل هذا جميع الذين يمسكون أكثر مما

---

(١) ص : لا ضبط .

(٢) في الصلب : الجزع — وما أثبتنا في الهامش . وقد وهم تريكو Tricot في ترجمته هاهنا (ص ٣٣٨) فترجم الكلمة اليونانية هنا πεινησ : الفقر pauvreté وصوابها : الجوع ، بينما أصاب المترجم العربي ، وكذلك ركهام في الترجمة الانجليزية (ص ٣٩٧ س ١٣) ، R. A. Gauthier, hunger و J. Y. Jolie, في الترجمة الفرنسية المنشورة في لوفان سنة ١٩٥٨ (حـ ١ ص ١٩٥) : la faim.

* .. * أسطر مبتورة في أسفل ص ٧ .

ينبغي ، أو يطلبون شيئاً من الأشياء التي هي بالطبع جياد وخيرات ، مثل الذين يجتهدون : إمّا في الكرامة ، وإمّا في الأولاد والأبناء . فإن هذه من الخيرات . فالذين يحرصون على هذه يُمْدَحون ، ولكن على حال في هذه أيضاً افراط ما إن حارب أحد الآلهة كما فعلت نيوبى[1] [Νιοβη] أو كما فعل صاطوروس[2] [Σατυροσ] المحبّ أبيه حين دعا[3] إلى إلهيته — فقد كان يظن به أنه قد حمق جداً ؛ [١١٤٨ ب] وليس في هذه ولا رداءة واحدة ، لما قد قيل من أجل أن كل واحدٍ من الجياد إنما هو بالطبع لذاته . وأما الرداءات فالتي يهرب عنها والخطايا ؛ وكذلك لا عفة ، فإنها ليست مهروباً عنها فقط ، بل هي من المذمومات أيضاً ؛ ولما كانت تشبه الانفعال ، يركّبون عليها اللافضيلة ، ويقولونها على كل واحدٍ منها ، مثلما يقال : طبيب سوءٍ ، ولا نقول إنه رديء بنوع مبسوط . ومثل ما أنهم لا يقولون ها هنا رداءةً ، من أجل أنه ليس كل واحد منهما رداءة ، وهي إنما تتشبه بالملاءمة ، كذلك ينبغي < أن نقرر > هنالك أيضاً وألا ضبط وضبط هما في الأشياء < * التي للاعتدال والفجور ، ولا نقول ذلك عن الغضب إلاّ على سبيل التشبيه ؛ ولهذا نزيد تخصيصاً فنقول : « لا ضابط في الغضب » ، كما نقول : « لا ضابط في الشرف » أو « الربح » .

وبعض الأشياء لذيذة بطبيعتها ، وبعضها بصورة مطلقة ، وبعضها الآخر> *

---

(١) ص : فعل سوى . — ونيوبى هي بنت طنطالس ، وزوجة أمفيون وقد فخرت بأن أولادها أجمل من أولاد ليتو .

(٢) ساطوروس Satyr : يذكر بعض الشراح اليونانيين حكاية عن ساطوروس انتحر حزناً على وفاة أبيه . على أنه كان في اليسفور ملوك باسم ساطوروس في القرن الرابع قبل الميلاد ، وربما لقب أحدهم بلقب : « محب أبيه » Philopator .

(٣) النص اليوناني الذي ترجم عنه المترجم العربي يتفق مع نص هليودورس هكذا : επιχαλουμενοσ τον πατερν : « أو كما فعل ساطوروس المحب لأبيه حين دعا والده على أنه إله » . راجع شرح برنت J. Burnet ص ٣١٠ ، وترجمة W.D. Ross .

* ... * سطور مبتورة في أسفل ص ٩ .

[٩] لأجناس من الحيوان والناس ، وبعضها ليست كذلك ، بل يكون بعضها لمكان الزمانة ، وبعضها للعادة ، وبعضها للطبائع الرديئة . فقد يمكن أن ترى هيئات في كل واحدٍ من هذه بنوع يقاربه . وإنما أقول السَّبُعية مثل الإنسانة التي كانت تشق بطون الحوامل وتأكل الأجنّة ، وكما يزعمون أن بعض الناس توحشوا فيما يلي بلاد بنطس [ποντοσ] فكانوا يحبون : أما بعضهم فأكل اللحوم النيّئة ، وبعضهم لحوم الناس ، وبعضهم يبادل بعضاً بأجنّة أولادهم للولائم [١] ؛ أو الذي كان من فالارس [٢] .

فإن هذه الأفعال سبعية : وبعضها تكون لمكان الأمراض وجنون بعضهم ، مثل الذي < ذبح [٣] > والدته < قرباناً > وأكلها ، والذي أكل كبد رفيقه في العبودية ؛ وأما التي تكون من آفات الأمراض أو العادة مثل نتف الشعر وجرح الأظفار وأكل الفحم والطين ، ومع هذا جماع الذكور . فإن هذه تعرض أما لبعضٍ فبالطبع ،ولبعضٍ فبالعادة ، مثل الذين يعتادون المثاقفة منذ الصغر .

فالذين غلبتهم الطبيعة فليس يقول أحدٌ إن هؤلاء غير ضابطين ، كما لا يقال إن السباع [٤] لا ضابطات لأنهن لا يشوين ولا يطبخن ، إذ كن شيئاً آخر [٤] . وكذلك الذين لهم شيء مَرَضيّ من أجل العادة .

---

(١) قارن ما أورده أرسطو في « السياسة » م ٧ ف ١ ص ١٣٢٣ أ ٢٩ .

(٢) Phalaris طاغية أجريجنتم (في صقلية) الذي كان يعذب خصومه في قلب تمثال ثور من النحاس .

(٣) ص : انفــد (!) — ولم نستطع قراءتــه فذكرنا مقابله في اليونانية καθιερευσασ (= كرّس للآلهة ، أهدى قرباناً للآلهة) .

(٤...٤) في الترجمة العربية ها هنا تغييرٌ غريبٌ. إذ في النص اليوناني الموجود في المخطوطات اليونانية الباقية لدينا كلها ما ترجمته : « كما لا يقال إن النساء لا ضابطات لأنهن في الجماع سالبات لا موجبات » . أو ربما كان هنا تحريف من الناسخ ، وصوابه : « كما لا يقال إن النساء لا ضابطات لأنهن لا يعتلين بل يُضْجَعْن » بضم الياء وفتح الجـيم .

فالذي له كل واحد من هذه فهو في الشرية خارج عن الحدود [١١٤٩ أ] كالسبعية . وأمّا الذي له تصبُّر أو تغلب فليس فيه لا عفة مبسوطة ، بل التي هي على شبه ذلك ، كمثل الذي له في الغضب على مثل هذا النوع من الانفعال ، فأما لا ضابط فلا ينبغي أن يقال .

من أجل أن كل حُمْق مفرط وكل جُبْن مفرط وكل لا عفّة وكل رداءة فإن بعضها سبعية ، وبعضها مرضية . ومنهم من هو مثل هذا بالطبع ، مثل الذي يفزع من كل شيء ، حتى من صوت فأرة إذا صوّتت < * هو جبان جبناً حيوانياً ، ومن كان يفزع من الخنافس فقد كان تحت تأثير مرض؛ ومن بين المجانين أولئك المحرومون من العقل بطبعهم ويعيشون بالحواس فقط ، مثل بعض القبائل الأعجمية النائية ، هؤلاء يشبّهون بالجماد ، بينما أولئك الذين فقدوا العقل لمكان * > [١٠] الصرع أو لأنواع الجنون المرضية < فهؤلاء كائنات مَرَضية > . وربما أمكن أن يكون شيء من هذا في إنسان ، وألاّ يغلب عليه ، كقولي مثلما كان فلارس [Φαλαρισ] حين كان يشتهي أن يأكل طفلاً فضبط نفسه ، أو الذي في ذاته شهوة جماعٍ قبيح . وربما لم يكن الشيء في الإنسان فقط ، بل يغلب فيه أيضاً كالرداءة ، فإن بعضها يقال « رداءة » بنوع مبسوط بالمواجهة ، وبعضها يقال « سُبعية » بزيادة شيء ما ، وبعضها يقال « مَرَضية » وليس يقال بنوعٍ واحد مبسوط ؛ فبيّنٌ أن لا [1] فضيلة أيضا بعضها سبعية ، وبعضها مرضية ، والتي هي بنوع مبسوط فالتي هي لا عفة .

(١) ص : الأفضلية .

٧

< اللاضبط في الغضب ، واللاضبط في الشهوات .
ـــ السبعية >

وأما < أن > لا ضبط وضبط < يوجدان > فقط في الأشياء التي منها لا عفة وعفّة ، وأن في سائر الأشياء أنواعاً أُخَر من أنواع لا ضبط ، فإنه يقال بنوع انتقال الاسم [١] ، لا بنوعٍ مبسوط : فذلك بَيِّنٌ .

وأما أن لا ضبط ـــ الذي للغضب ـــ أقل سماجةً من لا ضبط الشهوات : فلننظر في ذلك . فإن الغضب يشبه أن يكون قد سمع شيئاً عن نطق الفكرة [٢] ولم يسمع كله ، كالخَدَم الذين هم أصحاب عجلة ، الذين يبتَدرون قبل أن يسمعوا جميع ما قيل ، ثم يخطئون في الأمر ، < أو > كالكلاب التي تنبح إذا سمعت طنيناً قبل أن تفحص إن كان ذلك من صديق ـــ كذلك الغضب لمكان حرارة الطبع وسرعته إذا سمع ولم يستقص جميع الأمر نهض في الانتقام ، فإن الفكرة أو [٣] الفنطاسيا قد دلّت على أنه قد كانت فرية أو ضجر ، ثم إن الغضب قد جمع جامعة [٤] أنه ينبغي أن نحارب من كان على هذه الحال ، فيتصعّبُ [٥] من ساعة ، وأما الشهوة فحين تخبر الفكرة أو الحسّ أن شيئاً لذيذ <فإنها> تنهض في التمتع منه . [١١٤٩ ب] . فالغضب على هذا النوع ينقاد للفكرة بنوعٍ ما ، وأما الشهوة فلا تنقاد . فهي إذاً < أشدّ عاراً ، إذ > كان الذي لا يضبطُ الغضب يُغْلَب من الفكرة بنوعٍ ما ، وأما الآخر < * فتغلبه الشهوة ، وليس الفكرة .

---

(١) انتقال الاسم = المجاز . ـــ بنوع مبسوط = بالمعنى الدقيق .

(٢) نطق الفكرة = العقل λογοσ .

(٣) ص : و .

(٤) جامعة = قياس منطقي συλλογισαμευοσ . جمع جامعةً = عقد قياساً منطقيّاً .

(٥) أي فينفجر .

* ... * أسطر مبتورة في آخر ص ١٠ .

كذلك من الأسهل اغتفار الشهوات الطبيعية ، إذ في حال الشهوات يسهل اغتفار الأخذ بها حين تكون مشتركة بين كل الناس ، وهذا بالقدر الذي هي به مشتركة . > * [١١] والغضب كذلك أكثر من الشهوات التي تنسب إلى الإفراط والمضطرّة أيضا مثل الذي كان يعتذر عن ضرب أبيه ، فإنه قال إن هذا ضرب أباه ، وذلك الأب أيضاً ضرب أباه ، ثم أشار إلى ابنه وقال : « هذا أيضاً سيضربني إذا صار رجلاً – فإن ذلك في جنسنا » . ومثل الذي كان يجذبه ابنُه ، فلما صار عند الباب أمره أن يَكُفَّ ، من أجل أنه أيضاً جذب أباه إلى ذلك الموضع .

وأيضاً الذين هم أشدّ اغتيالاً (١) هم أشدّ جوراً . والغضوب لا يغتال ، ولا الغضب ، بل هو ظاهر ؛ وأما الشهوة فإنها كما يقال في الزُّهَرة (٢) :

« إن المولودة (٣) بقُبْرس فَتّالة الاغتيال » .

وكما قال أوميرش عن كشطس (٤) :

« إنه سرق السير وهو يرى رأي اغتيال (٥) » .

فإذاً إذ كان لا ضبط أشد جوراً وأقبح من الذي يكون في الغضب ، فكذلك يكون لا ضبط بنوعٍ مبسوط لا شريّة بنوع ما .

---

(١) اغتيال = غدر .

(٢) الزهرة = أفروديت (فينوس) Αφροδιτη . وتلقب بـ : المولودة في جزيرة قبرس Κυπρογενονυς .

(٣) ص : المولود ... ففتال .

(٤) ظن المترجم العربي أن هذه الكلمة اسم علم κεσσοσ مع أنها وصف لأفروديت بأنها : « مطرّزة النطاق » . وصواب الترجمة : « وكما قال أوميرس عن المطرّزة النطاق » ، وهي أفروديت .

(٥) ترجمة خطأ تماماً ، وصوابها : « فتنة رقيقة تخدع أعقل العقلاء » – راجع « الإلياذة» النشيد الرابع عشر ، البيتين ٢١٤ ، ٢١٧ .

وأيضاً ليس يشتم أحدٌ ضد الحزن ، وكل من يفعل بغضب يفعل عند الحزن . وأما الذي يفتري فيتمتع بلذة [١] . فإن كانت الأشياء التي بها يكون الغضب العادل أكثر ذلك هي أكثر جوراً ، فإذاً لا ضبط الذي يكون لمكان الشهوة كذلك . فإنه ليس في الغضب فرية .

فأما لا ضبط الذي في الشهوات أقبح من الذي في الغضب ، وأن الضبط ولا ضبط في < أن > الشهوات واللذات الجسمية — فبيّن .

فينبغي أن نأخذ فصول هذه بعينها فإنه — كما قيل في الابتداء [٢] — بعضها إنسية وطبيعية [و] بالجنس والعِظَم ، وبعضها سَبُعية ، وبعضها لمكان الزمانات [٣] < أو الأمراض > . وفي أوائل هذه : العفة ولا عفة فقط . ومن أجل هذا لا نقول إن السباع أعفّاء ولا لا أعفّاء إلاّ باستعارة الاسم وبالجملة التي < بها > يتخالف جنس من جنس آخر من الحيوان < بالشبق > أو بالنهم والانتقام ؛ < ذلك أنه ليس يوجد للحيوان ملكة الاختيار ولا ملكة التقدير : فهذا إنما هو خروج عن الطبيعة ، مثل الناس الذين هم مجانين . [١١٥٠ أ] والسبعية أقل رذيلة من الرذيلة ، وإن كانت أفظع : لا لأن الجزء الأعلى < أي العقل > قد فسد ، كما في الإنسان ، بل لأنه مفقود تماماً . وتبعاً لذلك ، فإن هذا * > [١٢] سيكون [٤] قياس رداءة ما لا < نفس له إلى ما له نفس ، لأن رداءة > ما لا فعل له أقل [٤] ضرراً ، وأما العقل فمبدأ < من هذا القبيل > . فقياس هذا كقياس الجور إلى الإنسان الجائر : فاسمهما [٥] واحد فإن كل واحد منهما رديء [٥] ؛ والإنسان الرديء خليق أن يفعل من الرداءة أكثر من السبع مراراً كثيرة .

---

(١) ص : لذة .

(٢) في الفصل السادس ص ١١٤٨ ب ١٥ — ٣١ .

(٣) الزمانات : العاهات .

(٤) ص : سيكون قياس رداءة ما لا فعل له أكثر ضرراً (وفوقها : أضراراً) وأما العقل فبدئي (وفوقها : فردي !) .

(٥ ... ٥) الأصح أن تكون الترجمة هكذا : فكلاهما — بمعنى ما — أردأ من الآخر ...

٨

< اللاعفة واللين ، العفة والاحتمال
الاندفاع والضعف >

وأما في اللذات التي تكون باللمس والذوق ففي الأحزان والشهوات والهرب ، التي فيها لا عفة وعفة — فقد فُصِّل أولاً [١] : فربما كانوا على هذه الحال حتى يكونوا أرفع من أن يغلبوا ؛ وربما ضبطوا الذي الأكثر من [٢] دونها . ومن هؤلاء أما صاحب اللذات فضابط ، وصاحب الأحزان فذو لين ، وبعضهم فصبورٌ . وفيما بين أكثرها هيئات ، ويسكنون في الهيئات الأردأ أكثر .

وإن بعض اللذات اضطرارية ، وبعضها ليس باضطرارية ، وإلى وقت ما ، وبعضها زيادات ، وبعضها نقصانات ، وكذلك في الشهوات والأحزان والذي زيادات الأشياء اللذيذة أو يفرط فيها بالاختيار لذاتها ، لا لشيء آخر يعرض ، فذلك لا عفيف ، من أجل أنه اضطر ألا يكون هذا ذا ندامة ، ومن ها هنا لا بُرْء له ، من أجل أن الذي لا يندم لا بُرْءَ له . — وأما الذي ينقص فهو المقابل بالوضع ، وأما المتوسط فالعفيف . وكذلك الذي يهرب من الأحزان الجسمية لا لأنه غلب ، بل لإرادته . وأما الذين يهربون لمكان (= بسبب) ما لم يختاروه فأحدهما ينقاد لمكان اللذة ، والآخر لمكان أنه يهرب عن الحزن الذي من الشهوة . فإذاً فيما بينهما اختلاف . وخليقٌ أن يظن أنه أوذي في جميع الحالات التي يفعل فعلاً قبيحاً برفق ، وهو لا يشتهي ، من الذي يفعل ذلك بشهوة شديدة . وكذلك إن كان أحد يضرب من غير غضب

(١) في المقالة الثالثة ، الفصل ١٣ ، ص ١١١٧ ب ٢٣ وما يتلوه .

(٢) غير واضح ، والأوضح أن تكون الترجمة هكذا: «فإما أن نستسلم للاغراءات التي يمكن غالبية الناس أن يقهروها، أو ننتصر حتى على تلك التي يستسلم لها غالبية الناس» .

أردأ من الذي يضرب بغضب < وإلا فما عسى أن يفعل > إذا غلبت عليه < الشهوة > ؟ ومن أجل هذا < فإن > لا عفيف < * أردأ من اللاضابط . والأخير من الحالات التي وصفناها سابقاً [1] هو بالأحرى نوع من اللين ، والآخر هو لا ضبط . ويضاد الإنسان اللاعفيف الإنسان العفيف ، ويضاد الإنسان اللين الإنسان المستمسك : لأن الاستمساك يقوم في المقاومة ، والعفة تقوم في ضبط الانفعالات > * [١٣] والضبط غير الإمساك ، والمدافعة غير الإمساك ، كما أنه : « لا يَغْلِب » ؛ غير « ان يُغْلَب » ومن أجل هذا يختار الضبط أكثر من الصبر . — [١١٥٠ ب] وأما الذي ينقص عن الذي يدافع عنها أكثر الناس ويقدرون على ذلك ، فإن هذا ذولين وصاحب ترف ، والترف لينٌ ما ، كالذي يجذبونه لكيلا يتعب في حُزْن [2] حملَه ، ويتشبه بالمريض ، ولا يرى أنه شقي إذ كان [3] يتشبه بالشقي .

وكذلك في الضبط ولا ضبط : فإنه ليس بعجبٍ إنْ غُلبَ أحدٌ من شهواتٍ قوية مفرطة أو أحزان مثل هذه ، بل يعوز إذ كان يدافع ، مثلما فعل فلقطيطس < في مسرحية > ثيودقطس [4] ، حين لسع من الأفاعي ، [والكلب[5] الذي صار ثعلبا ولسع من سرطان [5]] ، وكالذين يرومون أن يضبطوا

---

(١) في الأسطر ١٩ — ٢٥ .

* ... * أسطر مبتورة في أسفل ص ١٢ .

(٢) أي : كالذي يدع رداءه يُجْذَب حتى يتجنب تعب حمله .

(٣) ص : ينسب — والتصحيح بحسب اليوناني .

(٤) ص : بلوديقس — وثيودقطس Θευδεκτησ هو تلميذ ايسوقراط ، وكان خطيباً وشاعراً مسرحياً طراغودياً . وقد ذكره أرسطو في السياسة ١ : ٢ : ١٩ ؛ و «الخطابة» ٢ : ٢٣ ص ١٣٩٧ ب ٣ ، ١٣٩٨ ب ٦ . وراجع « شذرات الشعراء التراجيديين » برقم ٨٠٣ ، نشرة Nauck .

(٥ ... ٥) هنا أخطأ المترجم العربي خطأ فاحشاً لأنه لم يفهم أن ها هنا أسماء أعلام وليس كلمات عاديــة فالنص اليوناني هو ἡ Καρκινου εν τη Αλοπη Κερκυων أي : أو قرقيون في (مسرحية) « الوفى » لقرقينوس ». ولكن المترجم العربي ظنّ أن =

الضحك فيقهقهون بغتة ، كالذي عرض لاكسونوفنطس [1] ؛ بل لم يقدر أحد أن يدافع والأشياء التي يقدر على مدافعتها أكثر الناس وغُلب منها لمكان طبع خاص عليها ، مثل اللين الذي في ملوك الاسقوثا [2] [Σκυθια] من الجنس ، وكالفصل الذي بين الأنثى والذكر .

ويظن بالمـَزّاح أنه لا عفيف ، وهو ذو لين . والمِزاح أحرى بأن يكون يدل (!) من أن يكون راحة [3] . فبالمزّاح من الذين يفرطون في هذه .

وبعض لا ضبط إقدامٌ ، وبعضه ضعف . فإن بعضهم لما أجالوا الرأي لا يقتحمون على ما أجالوا الرأي لمكان الانفعال ، وبعضهم لأنهم لم يجلبوا < الرأي > انقادوا للانفعال ، فإن بعضهم كالذين يدغدغون [4] ، لأنهم قد جـَرّبُوا الدغدغة ، وكذلك لما قدموا الحسّ والعلم ، وتقدموا في نهوض

= ها هنا كلمات لا أعلاماً ، فكلمة καρκινος معناها سرطان crabe وكلمة κυωνξι (في الاسم Κερκυων وقد قسمه إلى κερ + κυων) أي الكلب ؛ chien وقرأ كلمة Αλοπη على أنها αλωπηξ أي ثعلب .

وقرقينوس شاعر تراجيدي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد ، وذكره أرسطو في « الشعر » ف ١٦ ص ١٤٥٤ ب ٢٣ ؛ ف ١٧ ص ١٤٥٥ أ ٢٧ ؛ وفي «الخطابة» م ٢ ف ٢٣ ص ١٤٠٠ ب ١١ ؛ م ٣ ف ١٦ ص ١٤١٧ ب ١٨ .

وفي مسرحية « الوفي » Αλοπη : لما علمت قرقيون أن بنتها ألوفى » قد زنت ، فإنها لم تحتمل عار الفضيحة ، وقتلت نفسها .

(١) Xenophantos : ربما كان هو المسيقار الذي عمل في بلاط الاسكندر الأكبر ، وذكره سنطا في « الغضب de Ira » ٢ : ٢ .

(٢) راجع هيرودوت ١ : ١٠٥ ؛ وأبقراط περι αερων ١٠٦ ، إذ يذكر أن أهل اسقوثيا Scythes كانوا يقومون بأعمال النساء ، وكانت أصواتهم كأصوات النساء ، ولغتهم لغة النساء ولهذا كانوا يسمون بالمخنثين ανανδριεισ .

(٣) في الترجمة (أو في المخطوط) نقص ، وصوابها : « والمزاح (= اللعب) استرخاء ، لأنه راحة » . — والمزاح يقصد به : اللعب ، والمزاح (بتشديد الزاي) : محب اللعب .

(٤) ص : يغذغدون ... الغذغدة .

ذاتهم وفكرهم ، لا يغلبون من الانفعال ـــ كان لذيذاً ، أو كان محزناً .
وإنما يكونون لا ضابطين باقدامٍ ، لا ضبط أصحاب الحِدّة والمرّة
السوداء فإن بعضهم لمكان السرعة ، وبعضهم لمكان الشدّة لا ينتظرون النطق
< = العقل > لأنهم < يميلون إلى اتباع > الفنطاسيا [1] .

٩

< اللاعفة واللاضبط >

فلا ع < * فيف ، كما قلنا [2] ، لا يعرض له الندم (لأنه يصرّ على حالته
باختياره الحر) ، بينما اللاضابط يعرض له دائماً الأسف على ما يفعل .
ولهذا فإن الموقف المتخذ في صياغتنا للمشكلة [3] ليس صحيحاً : والأمر على
العكس ، وهو أن اللاعفيف هو الذي لا يمكن علاجه ، بينما اللاضابط يمكن
علاجه : لأن الرداءة تشبه أمراضاً مثل الاستسقاء أو السل ، بينما اللاضبط
يشبه الصرع ، إذ الرداءة داء متصل ، بينما اللاضبط داء متقطع . والواقع

---

(١) ص : = ق الشدة الفنطاسيا .

(٢) ف ٨ ص ١١٥٠ أ ٢١ .

(٣) ف ٣ ص ١١٤٦ أ ٣١ ، ١١٦٤ ب ، حيث وصل إلى هذه المفارقة وهي أن الفاجر débauché أفضل من اللاضابط intempérant ، لأن الفاجر وهو يسلك وفقاً لاقتناع يمكن أن يتغير بالعلاج المناسب ، فإنه من الممكن إصلاحه ، بينما اللاضابط يسلك دون رأي ولمجرد الضعف ، ولذا لا يمكن إصلاحه . وأرسطو يريد الآن في هذا الوضع أن يبين أن الأمر على العكس وأن الفاجر أسوأ من اللاضابط ولا يمكن علاجه ، لأن رداءته مرتبطة بطباعه .

أن اللاضبط * > [١٤] غير جنس الشرّة (١) ، : فإن الشـّرة (٢) تخفى ، وأما لا ضبط فلا يخفى .

[١١٥١ أ] ومن هؤلاء بأعيانهم : فإن الذين تغيرت عقولهم أجودُ من الذين لهم النطق ولا يثبتون عليه : فإنهم يغلـّبون من آفة صغيرة ، وليس يتقدمون بغير جولان الرأي كغيرهم ، فإن لا ضابط شبيه بالذين يسكرون سريعاً من خمر مبسوط < = قليل > ، لا كالذي يُسْكـر أكثرَ الناس .

فبيـّنٌ < أن > لا ضبط ليس هو رداءة ، وإن < كان > يكون < كذلك > بنوعٍ ما ؛ من أجل أن بعضه بلا اختيار ، وبعضه فاختيارٌ ، إلاّ أنهم متشابهون بالأفعال ، كقول ديمودوقس(٣) في أهـل ميليسوس [Μιλησιοι] حـين قال :

إن أهل ميليسوس ليس هم بجـُهـّال
وإنهم يفعلون فعل الجـُهـّال لقلة التجربة (٤) .

والذين لا يضبطون أنفسهم ليس هم جائرين ، وهم يجورون .

وإذ كان الذي هو على هذه الحال ليس مثل الذي يستعمل اللذات الجسمية بالإفراط وعلى غير القياس الصحيح ، وكان الآخر من أنه مثل هذا قد قنع أن يطلبها بأن يتغير قنوعه ، وأما هذا فلا ، فإن الفضيلة والرداءة إحداهما تتلف البدء (٥) ، والأخرى سليمة ، وفي الأفعال : الذي (٦) من أجله » هو بدء (٥) ؛

---

* ... * أسطر مبتورة في أسفل ص ٣ .

(١) الشرة = الرذيلة Vice .

(٢) تخفى : تكون غير مشعور بها .

(٣) ص : دنو ديقس . — وهو Δημοδυκοσ ، ولكن ليست لدينا معلومات عنه . — في أهل = مخاطباً أهل . وميلسوس = ملطية في آسيا الصغرى Μιλητοσ .

(٤) لقلة التجربة : لا نظير لها في اليوناني .

(٥) البدء = المبدأ .

(٦) الذي من أجله = الغاية .

كالمبادىء في الأشياء التعليمية — فليس الكلمة [١] معلمة الخبرات لا هناك ولا ها هنا ، بل الفضيلة : إما الطبيعية ، وإمّا الحسّية ، فإنها علّة صحّة الرأي في البدء [٥] . فالذي هو مثل هذا عفيف ، وهذه لا عَفيف .

وربما كان أحدٌ يخرج عن القياس الصحيح لآفةٍ ما ، حتى إنه لا يفعل ما يفعل على القياس الصحيح لغلبة الآفة عليه . فإذا كانً مثل هذا يقوى على أن يقنع ذاته أنه ينبغي أن يطلب هذه اللذات بقحةٍ وقوة — فهذا هو لا ضابط ، وهو أجود من لا عفيف ، وليس يُقْدِم فيها بنوعٍ مبسوط ، من أجل أن البدء [٥] الذي هو أجود وسليم . ويكون * < ضد اللاضابط جنس آخر من الناس * > وهو هذا الذي يثبت * < ولا ينحرف عن المبدأ ، على الأقل تحت تأثير الانفعال * > . فبيّن أن هيئة أحد هؤلاء * < جيدة ، والأخرى رديئة .

١٠

< العفة والعنـاد >

فهل العفيف إذن هو من يثبت على أية كلمة وعلى أي اختيار ، أو هو فقط من يثبت على الكلمة الصادقة ؟ وهل اللاعفيف هو من لا يثبت على أي اختيار ، ولا على أية كلمة ، أو هو فقط من يتخلى عن الكلمة الصادقة * > [١٥] والاختيار الصحيح ، كما < ذكر > أولاً بنوع العويص [٢] . — ويمكن

---

(١) الكلمة λογυσ = البرهان .

(٢) ذكر : غير واضح في المخطوط كذا : افد (!) . — والترجمة غير واضحة ، والمعنى : « وقد أثيرت هذه المشكلة من قبل » — والاشارة إلى ما ذكره في الفصل الثاني ص ١٠٤٦ أ ١٧ — ٢٠ .

* ...* سطور مبتورة في أسفل ص ١٤ .

بنوع العَرَض أيهما كان : < كلمة أو اختياراً > ، وأما بذاته فأحدهما يثبت على الكلمة الصادقة والاختيار الصحيح ، والآخر لا يثبت . فإنه اختار أو طلب أخذ شيء < من أجل > شيء آخر < وهذا الأخير [١١٥١ ب] هو الذي طلب أو اختير بذاته ، ولكن أخذ الشيء < الأول > بنوع العرض . وإنما نقول بنوع مبسوط الذي هو بذاته ، فإذاً يمكن أن يكون من يثبت على أيّ رأي كان وأن يكون من يخرج عنه ومن يثبت على الرأي الصدق .

ومن الناس من يثبت على الرأي ، ويسمونهم أقوياء العزم ، وهم الذين يعسر قنوعهم ولا [١] يتيسر < صرفهم > عن قنوعهم . وبهم شَبَهٌ ما من الضابط [٢] كشبه المسترخي لذي الحرية ، وشبه المقدام للجريء ، وبينهم اختلاف كثير . فإن الضابط لا يتغير لمكان الانفعال والشهوة ، ومن أجل أنه إذا كان ضابطاً يكون جيد القنوع . وأما هؤلاء فلا ينقادون للكلمة ، بل يتشبثون بالشهوات ، وكثيرٌ من ينقاد للذات . وإنما يكونون أقوياء العزم الذين لهم عزمٌ خاص لمكان اللذة أو الحزن : فإنهم يفرحون عند الغلبة إن لم يتغير قنوعهم ، ويحزنون إذا لم تثبت أقاويلهم التي هي عندهم كالحسنة ؛ فإذاً هم أشبه < باللاضابط منهم [٣] > بالضابط .

ومن الناس مَنْ لا يثبت على ما قد رأى ، لا من أجل لا ضبط ، كما [٤] فعل ناوبطولاموس [٤] الذي يوصف في كتاب قد فعله الذي يسميه فليقطيطس [٤] ، وإن كان لم يثبت لمكان لذة < ولكنها كانت لذة نبيلة ،

---

(١) ص : ولا يعسرهم (!) عن قنوعهم .

(٢) الضابط لنفسه ، أي العفيف .

(٣) ناقص في الترجمة وأضفناه بحسب اليوناني .

(٤) الترجمة خطأ ، وصوابها : « كما فعل ناوبطولاموس الذي يوصف في كتاب « فلوقطيطس» لسوفقليس » . قارن ف ٣ ص ١١٤٦ أ ١٩ : οιον εν ιω Φιλοκτητη τω ΣοΦοκλεους .

فإنه كان < يرى > الصدق جيداً ، وقد أقنعه أودوسوس < بالكذب . ذلك أن من يفعل فعلا > لمكان اللذة ليس هو < لا > عفيف < أو رديء أو لا ضابط ؛ وإنما يكون كذلك من يفعل من أجل > اللذة القبيحة .

١١

< عدم الاحساس . — اللاضبط والتعقل >

< * وما دام يوجد نوع من الناسُ طبعوا على أن يستشعروا من السرور باللذات الجسميّة أقل مما ينبغي ، ولا يثبت على الكلمة ، فإن من هو في موقف وسط بينه وبين اللاضابط هو الإنسان الضابط . ذلك أن الضابط لا يستمر على الكلمة لأنه مولع كثيراً بلذات الجسم ، وذلك الآخر الذي نتحدث عنه ، لأنه لا يحبها بالقدر الكافي ؛ أما الإنسان الضابط لنفسه فيستمر على الكلمة ولا يتغير تحت تأثير أي سبب من هذين السببين . لكن ينبغي ، إذا كان ضبط النفس أمراً حسناً ، أن تكون كلتا الحالتين المتضادتين رديئة ، وهكذا > * [١٦] تظهران أيضاً . ولكن < لما[١] كان أحدهما لا يوجد إلا في قليل من الناس > [١] ويكون ظهورها قليلاً ، وكما أنه يظن بالعفة أنها ضد لا عفة فقط ، كذلك يظن بالضبط أنه ضد لا ضبط .

وإذ يقال بالتشبيه الأشياء الكثيرة ، فإنه ينبغي للضابط : « العفيف » بالتشبيه أيضاً ، فإن الضابط < والعفيف [٢] كليهما > لا يفعل على خلاف النطق [= العقل] لمكان اللذات الجسمية . [١١٥٢ أ] ولكن أحدهما له الشهوات الرديئة ، والآخر ليس له هذه ، وأحدهما كالذي لا يلذ على

* ...* سطور مبتورة في أسفل ص ١٥ .

(١ ...١) متعذر القراءة في السطر الأول من ص ١٦ .

(٢) غير واضح في المخطوط .

خلاف النطق [= العقل] ، والآخر كالذي يلذ . — ولا ضابط أيضاً يشابه لا عفيف ، وهما آخر وآخر ، فكلاهما يطلب الأشياء اللذيذة والجسمية ، ولكن أحدهما يرى أنه ينبغي ذلك ، والآخر لا يرى ذلك .

ولا يتفق أن يكون هذا بعينه عاقلاً ولا ضابطاً معاً أيضاً ، فقد بُرْهِنَ أنه معاً العاقل والفاضل الخلق ؛ وأيضاً ليس العاقل بالعلم فقط ، بل وبالفعل ، وأما لا ضابط فليس هو ذو فعل . — وأما الداهي [1] فليس شيء يمنع أن يكون لا ضابط (ومن أجل هذا فقد ظُنَّ بعض الناس أنهم عقلاء مع أنهم لا ضابطون) ، لمكان أن بين الدهاية [2] والعقل فصلاً على قدر النوع الذي قد قيل في الأقاويل الأول [3] : وهما أمّا بالكلمة فيتقاربان ، و < لكنهم > يختلفون لمكان الاختيار . — ولا بين الذي يعلم وذي الرأي اختلافٌ إلاّ كما بين النائم والمخمور . وبإرادته < يفعل > ، فإنه يعلم — بنوع ما — ما يفعَلُ ومن أجْل ماذا يفعل) ، وليس هو رديء < لأن اختياره عادل ، حتى إنه نصف رديء . وليس هو جائر ، لأنه لا يقصد الأذى عن روية وخُبث ، لأن أحد نمطي اللاضابط لا يستمر على نتائج رويّة ، والآخر — وهو الشديد الانفعال — لا يروّى أبداً . ومن هنا فإن اللاضابط يشبه مدينة تصدر القرارات التي ينبغي إصدارها ، ولها قوانين حكيمة ، لكنها لا تستخدمها ، كما لاحظ انكساندريد [4] ساخراً :

« كانت المدينة ترجوه ، وهي التي لا تهتم بالقوانين » .

---

(١) أي الداهية ، البارع ، الماهر .

(٢) = الدهاء .

(٣) راجع م ٦ ف ١٣ ص ١٤٤ أ ٢٣ — ب ٤ .

(٤) شاعر من شعراء الكوميديا الوسطى . — راجع مجموعة Th. Kock (ليبتسك ١٨٨٠ — ١٨٨٨) برقم ٦٧ .

أما الرجل الشرير فيشبه مدينة تستخدم قوانينها ، لكن هذه القوانين عند الاستعمال لا تساوي شيئاً .

والضبط واللاضبط يتعلقان بما يتجاوز الحالة العادية لغالبية الناس : فالإنسان الضابط نفسه * > [ص ٧٣ من القسم الأول [1]] < أكثر ثباتا ، والآخر < أي اللاضابط > أقلّ في قوة أكثر الناس .

والذي هو أسرع برءاً من أنواع لا ضبط النوع الذي لأهل المرّة [2] السوداء ، فإنهم أسرع برءاً من الذين يجيلون الرأي ولا يثبتون [3] ، وكذلك الذين لا يضبطون أنفسهم لمكان العادة أسرع برءاً من الذين لا ضبط لهم طبيعي ، فإن انتقال العادة أهون من انتقال الطبيعة ؛ وإنما تثبت العادة من أجل أنها تشبه الطبيعة ، كما قال أوينيوس [4] :

« قال إن الدراس بكثرة الزمان يكون للناس شبيهاً بطبع تام » .

١٢

< النظريات التي قيلت في اللذة >

فقد قيل ما الضبط ، وما لا ضبط ، وما الصبر وما اللين ، وكيف هذه الهيئات بعضها إلى بعض .

---

* ... * أسطر مبتورة في ص ١٦ من القسم الثاني .

(١) هنا تجيء ص ٧٣ من القسم الأول من المخطوط ، وقد جاءت في غير موضعها في القسم الأول .

(٢) أهل المرة السوداء = hommes à humeur excitable .

(٣) أي : لا يستمرون على قرارهم .

(٤) ص : اوينيوجس – وهو Ευηνοσ الذي من فاروس Paros وكان شاعراً ايلجائياً وسفسطائياً عاش على زمان سقراط . وقد ذكره أرسطو في «الخطابة» م ١ ف ١١ =

[١١٥٢ ب] وأما النظر في **اللذة والحزن** فلصاحب الفلسفة المدنيّة ، فإن هذا هو رئيس بحار [١] العلم وإليه النظر والقول على كل واحد من الأشياء إنه جيد أو رديء ، بنوعٍ مبسوط . وأيضاً الفحص عنها من الأشياء المضطرة < = الضرورية > ، فإنا قد وصفنا أن الفضيلة والشرية الخلقية < ترتبط بـ > [٢] الأحزان واللذات ، وأكثر الناس يقولون إن السعادة مع < اللذّة ، ومن أجل هذه [٢] > العلة سموه « المغبوط [٣] » من أجل أنه يفرح .

فمن الناس من يرى أن < لا [٤] خير في > اللذة ، < لا في [٤] ذاته > ولا بنوع العَرَض ، من أجل أن ليس الخير < واللذة [٤] شيئاً > واحداً . ومن الناس من يرى أن بعض اللذات خير ، وأن < معظمها رديء [٤] > . وأيضاً من الناس من يرى رأياً ثالثاً أن كلها خير ، إلا أنها [...] لا يمكن أن تكون الأفضل [٥] .

<١> فاللذة أما بنوع كلي فليس < تكون خيراً ، لأن كل لذة هي > كون في طبع محسوس ، وليس ولا كون واحداً < هو من جنس غاية >

= ص ١٣٧٠ أ ١٠ ؛ « ما بعد الطبيعة » مقالة الدلتا ، ف ٥ ص ١٠١٥ أ ٢٩ .

وهذه الأبيات هي الشذرة رقم ٩ في مجموعة E. Diehl : **Anthologia Lyrica** graeca ، ليبتسك ١٩٢٢ — ١٩٢٥ ، الكراسة ١ .

الدراس = الممارسة μελεση .

(١) رئيس بحار العلم : ترجمة كلمة αρχιτεκτων ومعناها في اليوناني : مهندس بناء ، معمار ، مهندس الأبنية البحرية ؛ مدير أعمال ؛ رئيس صُنّاع .

(٢) غير واضحة في المخطوط .

(٣) يريد أرسطو أن يشتقّ μακαριοσ (= مغبوط ، سعيد) من الفعل Χαιροιν (= يفرح ، يسرّ) .

(٤) ثقوب في الورق .

(٥) الأفضل = الخير الأسمى Souverain bien .

كقولي إنه ليس ولا بناء [١] واحد < من جنس بيت > — وأيضاً فإن العفيف يهرب عن اللذات . — وأيضاً العاقل يطلب الذي < يخلو من الألم > . — وأيضاً إن اللذات تشغل عن التعقل < خصوصاً كلما كان الاستمتاع أشدّ > مثل لذات الجماع ، لأنه لا يمكن أحداً أن يفهم بها شيئاً . — وأيضاً ليس < توجد صناعة > واحدة للذّة ، وإن كان كل شيء < هو من عمل صناعة ما > . — وأيضاً فإن الصبيان < والحيوانات > تطلب اللذات .

< ٢ > < كذلك يقال إن كل اللذات ليست خيراً ، لأن من بينها ما هي شائنة مذمومة . وأيضاً منها ما هي ضارّة > من أجل [٧٤] أن بعض اللذّات تُمْرِض .

<٣> وإما أن اللذة ليست الأفضل ، من أجل أنها ليست تماماً [٢] ، بل كوناً .

١٣

< مناقشة النظرية القائلة بأن اللذة ليست خيراً >

فهذه جُلّ الأقاويل التي تقال في ذلك .

وأما أنه تعني هذه الأقاويل ألا تكون < اللذة > خيراً وألاّ تكون الأفضل فبيّن من هذه :

أمّا أولاً فمن أجل أن الخير على نوعين : فإن بعضه بنوع مبسوط ، وبعضه لشيء ما : فالهيئات الطبيعية مستتبعة أو تستتبع الحركات والأكوان .

---

(١) يقصد : عملية بناء . والبيت : هو ما تم بالفعل بعد عملية البناء .

(٢) تمام = غاية .

والرديئة : التي يظن بها رديئة بنوعٍ مبسوط ، وأمّا لشيء ما فلا بل إنها مختارة لهذا الواحد ، وبعضها فلا تختار أيضاً إلا في وقت ما وفي زمـان < قليل (1) > ، وأما اختيارها فلا ؛ وبعضها ليست < لذات (1) > ولكن تظهر < كذلك فقط > ، وهي جميع التي تكون مع حزن ولمكان < = من أجل > علاجٍ بالبرء ، كالتي للمرضى .

وأيضاً إذ كان بعض الخير « فعلاً » ، وبعضه « هيئة » بنوع العـَرَض ؛ فإن التي < تردنا > إلى الهيئة الطّبيعية < * لا تكون لذيذة إلا بنوع العـَرَض ؛ بينما « فعل » الشهوة هو فعل ذلك الجزء منا الذي بقي في حالته الطبيعية : ومن أجل هذا توجد لذات لا تنطوي على حزن أو شهوة أبداً (مثل لذة التأمل والنظر) ، فإنها تعاني دون أي نقص يحدث [١١٥٣ أ] . ومما يدل < على أن اللذات المرتبطة بالفعل هي بنوع العـَرَض فقـط > هي أن المرء لا يفرح بنفس الشيء السارّ في الوقت الذي تملأ الطبيعة فيه فراغاتها وبعد أن تستّرد : ففي الطبيعة المستّردّة يلذ الإنسان بالأشياء السارة بنوعٍ مبسوط ، وفي الطبيعة اثناء استردادها لنفسها ، يسرّ المرء بأضدادها : فيسر حتى بالأشياء الحامضة والمُرَّة التي لا واحد منها بطبيعته لذيذ ولا هو لذيذ بنوع مبسوط ، حتى إن اللذات التي نستشعرها منها ليست سارّة لا بالطبع ولا بنوع مبسوط ، والفارق بين مختلف الأشياء السارّة يمتد إلى اللذات التي تنجم عنها .

وأيضاً فليس < * بمضطر أن يكون شيء أجود من اللذة ، كما زعم

---

(1) غير مقروءة في المخطوط .

* ... * المخطوط في هذه الأسطر عسر القراءة وفيه تشويه وثقوب ، ولا يقرأ منه إلا ما يلي :

... شهوات الهيئة والطبيعة ... من أجل لذات من ... شهوة أيضاً مثل ... ليست ... على ذلك ... لهذا واحد بعينه إذا كانت الطبيعة ... كانت... مصلحة تفرح بالأشياء =

بعض الناس من أن الغاية أفضل من الكون . فاللذات ليست أكواناً بالفعل ، > وليست كلها مع كون ، بل < هي أفعال وتمام ؛ ولا تحدث أثناء أكواننا ، وإنما حين نستعمل قوانا ؛ وأيضا ليس لها كلها تمام مختلف عنها ، وإنما هذا يصدق على اللذات التي ترجع إلى كمال > الطبيعة . ومن أجل ** < هذا فليس صحيحاً أن نقول إن اللذة كون **محسوس** ، بل ينبغي بالأحرى أن نحددها بأنها فعل لكائن بحسب الطبيعة ، وأن نضع : « غير مقاوَم » مكان « محسوس » >** .

وهو شيء آخر أن يقال إنها < أي اللذات > رديئة من أجل أن < الأشياء اللذيذة ضارّة بالصحّة ، فإن هذا يساوي قولنا إن الصحّة رديئة لأن بعض الأشياء المفيدة للصحة لا تفيد في كسب الدراهم . ومن هذه الناحية فإن الأشياء السارّة والأشياء المفيدة للصحّة رديئة ، لكنها على الأقل من أجل ذلك السبب ** > ليست رديئة ، فان النظر حينئذ ضار في البرء (= الصحّة) .

وليس (١ يمنعُ ولا يَفْهَمُ واحدٌ اللذة التي تكون من كل واحدٍ منها ، بل يمنع الغريبة وإذ يصيرون من الذين يرون ويتعلمون الرأي والتعليم ١) .

= اللذيذة ... وإذ كانت تم بفرح في الأضداد ... من أجل أنهم يفرحون بالحامضة والمرة وليس من هذا ... ولا بنوع مبسوط . وأما ... ... وبعضها من بعض ، كذلك تباعدت اللذات من هذه أيضاً ... وبمضطر .

** ... ** الكلمات غير ظاهرة في السطر الأخير من ص ٧٤ . واستمرار الكلام هو في ص ١٧ من القسم الثاني ، غير أن الأسطر الأربعة الأولى من ص ١٧ مبتورة بتراً متفاوتاً هكذا :

س ١ الهيئة الطبيعية .

س ٢ أنه يكون من أجل أنه .

س ٣ وهو شيء آخر أن يقال إنها رديئة من أجل أن يَعْضلَ .

س ٤ بعينه من أجل أن بعض البرء به الضار وبه في الانفاد .

(١ ... ١) الترجمة هنا رديئة ، وصوابها : « وليس التعقل ولا أية حال بوجه عام يمكن أن تعوقها اللذة الصادرة عن ذاتها ، وإنما تعوقها اللذات الغريبة فقط ، لأن اللذات الناشئة عن النظر والتعلّم تمكننا من زيادة النظر والتعلّم » .

< أما أنه قد [١] > عرض ألا تكون ولا لذة واحدة فعل المهنة < فهذا > بيّن من أنه ليس المهنة تفعل آخر ألبتة ، < بل تكتفي المهنة بإعطاء > القوة ، وإن كان يظن بمهنة [٢] الطبخ والعطر < أنها > صانعة للذات .

< والحجج التي تستند إلى أن [٣] > العفيف يهرب من < اللذة ، وأن العاقل يطلب الخلو من الألم > [٤] ، وبأن الصبيان والسباع تطلبه — فحل جميع هذه < الحجج > شيء واحد هو هو . وإذ قيل كيف جميع اللذات خيراتٌ بنوعٍ مبسوط ، وكيف ليست بخيرات ، وأن الصبيان والسباع تطلب ما كان مثل هذه وما لا يحزن منها ، والعاقل يطلب ما كان منها بشهوة وحزن ، والتي هي جسمية (فإن هذه كذلك) ، ويهرب من افراط هذه التي بها يكون لا عفيف . ومن أجل هذا يهرب العفيف من هذه ، من أجل أن للعفيف لذات أيضاً .

١٤

< اللذة والخير الأسمى . اللذات الحسنة واللذات الرديئة >

[١١٥٣ ب] وأيضاً مما يُقَرّ به أن الحزن رديء مهروب عنه : فإن كان بنوعٍ مبسوطٍ رديءٌ أو خير ، فمضطر أن تكون اللذة خيراً ما ، فإنه لا يعرض أن يكونَ الحلُّ كحــلّ اسپوسپوس [Σπευσιπποσ] < حين

---

(١) ص : ... بنحو عرض — وفيه كلمة ممحوة .

(٢) ص : بمهنة لطبخ العطر والصانعة للذات .

(٣) صعب القراءة في المخطوط .

(٤) ص : وبأن العفيف يهرب من العمل الذي لا يطلبه العاقل (!) .

قال : > كما أن الأكبر ضد الأصغر ، والمساوي — إذ لا يمكن أن يقول إن اللذة كالشيء الرديء[١] .

وليس يمنع مانع أن تكون لذةٌ ما خيراً ، ولو[٢] كانت بعض اللذات رديئة ، كما أنه علمٌ ما لبعضٍ ما هو رديء[٢] . وخليق أن يكون ذلك باضطرار ، إذ كانت أفعال كل هيئة غير ممنوعة < كان[٣] فعل كلها سعادة ، أو كان فعل بعضها ، إذا كان غير ممنوع) وكان شيئاً ولأجلها ، أعني المختار ، كان لذة[٤] . فإذاً سيكون لذةً الذي هو أجودُ وإن < كان معظم اللذات رديئاً وأحياناً رديئاً > [١٨] بنوعٍ مبسوط . — ومن أجل < هذا فإن كل الناس يرون أن الحياة السعيدة حياة لذيذة > وأن اللذة مرتبطة بسعادة . < وهم في هذا على حق ، لأنه لا > واحد من < الأفعال > الممنوعة < يمكن > أن يكون < كاملاً > ، إذ السعادة مع < الأفعال الكاملة . ولهذا يحتاج السعيد أيضاً إلى > اللذة في الجسم والتي من خارج والتي للنفس[٥] لكيلا < تكون أفعاله > ممتنعة بهذه . وأما الذين يظنون أن الذي < يربط بعمل[٦] > والذي

(١) حجة اسپوسپوس (ابن أخت أفلاطون وخلفه المباشر على رئاسة الأكاديمية) هي أن اللذة والألم نوعان لجنس الشر . وأرسطو ينكر ذلك .

(٢) ص : لما . — والترجمة سقيمة ، وصوابها : وليس يمنع مانع من أن يكون الخير الأسمى هو نفسه لذة معيّنة ، حتى لو أقررنا بأن بعض اللذات رديئة : مثلما يمكن أن يكون الخير الأسمى علماً ، رغم أن بعض العلوم رديئة .

(٣) كان = سواء كان .

(٤) الترجمة غير واضحة وصوابها : « وخليق أن يكون ذلك باضطرار ، إذ كانت أفعال كل هيئة غير ممنوعة (سواء كانت السعادة في فعل كل هيئاتنا ، أو في فعل بعضها ، فإن هذا الفعل إن فرض بغير عائق) ، أن يكون ذلك الفعل أخلق شيء باختيارنا ؛ وهذا الفعل لذة . وهكذا سيكون الخير الأسمى لذة ما ، وإن كان معظم اللذات رديئاً ، وأحياناً رديئاً رداءة مطلقة » .

(٥) صوابها : والتي بالبخت τησ τυχησ .

(٦) غير واضح في المخطوط .

قد وقع في رداءة بخت يكون سعيداً إن كان [1] خيراً — فليس يقولون شيئاً لا إن كانوا يقولون بإرادتهم أو كانوا يقولون بغير ارادتهم . فمن أجل أنه [أن] يحتاج إلى البخت ظن بعض الناس أن جودة البخت والسعادة شيءٌ واحد . وليست كذلك ، فإن هذه أيضاً إذا أفرطت تكون ممانعةً ، وخليق ألا يكون واجباً أن يُلْفى جودة بخت ، من أجل أن أحدهما يضاف إلى السعادة .

وأيضاً في طلب جميع الناس والسباعِ اللذةَ دليلٌ ما أنها جيّدة بنوعٍ ما :

« أقول [2] : ليس لذة ما مرسلة في جميع الحالات ، بل التي هي الأكثر »[2]

ولكن ، إذ ليس لا طبع ولا هيئة بجيّدة هي بعينها واحدة ، ولا يظن أنها كذلك ، فليس يطلبون أجمعين ولا لذة واحدة بعينها . ولكن خليق أن يكونوا أجمعين يطلبون لذة ليس الذي يظنون ولا التي خليقٌ أن يقولوا ، بل التي هي واحدة من أجل [3] < أن > لجميع الأشياء شيئاً إلهياً . ولكن أخذت اللذات الجسمية قديمة [4] الاسم من أجل أنها تصير إليها كثيراً ، ومن أجل الجميع يقتسمونها ، من أجل أنها وحدها معروفة .

---

(١) ص : ان لم يكن خيراً — وهو تحريف فاحش .

(٢) يقابل هذا في اليوناني بيت شعر لهزيود (« الأعمال والأيام » ٧٦٣) يقول : « لا إشاعة تموت كلها ، إذ كان كثير من الناس قد أطلقوها » ... ولكن المترجم العربي لم يفهم النص اليوناني هنا . ومعناه يناظر المثل الذي يقول : لا دخان بلا نار ، لا شائعة إلا ولها أصل من الحقيقة . وأرسطو كان يقيم وزناً كبيراً للآراء الشائعة الذائعة بين الناس .

(٣) ص : من أجل الجميع الأشياء . وصوابه ما أثبتنا بحسب اليوناني πavτα γap Φυσει εχει τι Θειον (= « لأن الجميع يملكون بالطبع شيئاً إلهياً ») .

ويراجع ما قاله أرسطو في الفصل السابع من مقالة اللام في كتاب « ما بعد الطبيعة » مما يدخل في هذا المعنى . وتراجع المقالة العاشرة فصل ٢ ص ١١٧٢ ب ٣٦ — ١١٧٣ أ ٥ هنا .

(٤) قديمة بمعنى وراثية εχηρovoηια .

[١١٥٤ أ] وهو بيّنٌ أنه إن لم تكن اللذة التي بالفعل خيراً ، لا يمكن أن يحيا < الإنسان : وإلا فلِمَ يحتاج إلى اللذة ، إذا كانت اللذة ليست خيراً ؟ على العكس ربما تكون حياته > [١] بحزن أيضاً ؛ والحزن [٢] لا خير ولا شرّ ، إذ كانت اللذة أيضاً لا خير ولا شرّ . فإذاً لِمَ يهرب عنها ؟ وأيضاً لا يكون عمر الفاضل ، إذ لم يكن له < لذة > بالفعل .

فينبغي أن نبحث عن اللذات الجسمية والأقاويل التي تُقَال عليها . فإنه يقال إن لذات مختارة < بمنزلة اللذات [٣] > الجميلة [٤] ، لا الجسمية التي ينتسب إليها لا عفيف . فلم [٥] صارت الأحزان الضدية رديئة ؟ فإن ضد الشرّ خير . < ولعل الصواب هو أن اللذات الضرورية خير بمعنى أن ما ليس شرّاً فهو خير . أو هي خير < إلى أن [٦] ينتهي الخير ؛ فإن جميع الهيئات والحركات التي <١٩> ليس لها افراط في الأجود ليس لها افراط ولا في اللذة < أما الأحوال التي تقبل * > الأجود فلها إفراط في اللذة أيضاً . وإنما الإفراط للخيرات الجسمية ، < وفساد الإنسان إنما * > هو بطلبه الإفراط ، لا بطلبه الأشياء المضطرة (= الضرورية) : فإن الجميع يحبون تذوُّق ألوان الطبيخ والخمور والجماع ، ولكن ليس على ما ينبغي . وأما في الحزن (= الألم) فهو ضدّي [٧] : فإنه ليس يهرب من الإفراط ، بل بنوعٍ كلي فإنه ليس للإفراط حد ضدي ، بل الذي يطلب الإفراط بنوعٍ خاص .

---

(١) ص : يجود .

(٢) ص : والجود . — والحزن = الألم . peine

(٣) مطموس ومخروم في المخطوط .

(٤) ص : الحياة — وفي اليوناني καλαι (= الجميلة) .

(٥) ص : فلو .

(٦) تحتها : أين . وفي السطر : ان . والمقصود : أوهى خيرٌ إلى حدّ ما .

* سطر مبتور .

(٧) ضدي = على العكس من هذا .

١٥

< اللذة . — اللذات الجسمية >

وإذ لا ينبغي أن يقال الصدق فقط ، بل ينبغي أن تقال [و] علة الكذب ، فإن ذلك موافق للإقناع . فإنه إذا ظهر الوجوب لأيّ علة يظهر أنه صدق لا نصير أن نقنع بالذي ليس صدقاً أكثر من الذي هو صدق — فإذن فلنقل لأيّ علة تظهر اللذات الجسمية أنها في الاختيار أكثر من غيرها .

والعلة في ذلك أمّا أولاً من أجل أنها تدفع الحزن (= الألم) ؛ ولما كانت اللذة برءاً من إفراط الحزن (= الألم) ، طلبوا اللذة المفرطة ، وبالجملة : الجسمية : وتكون < هـذه اللذات > البُرْئية قويـة (ومن أجل هذا تُطْلَب) من أجل أنها تظهر من [١] غير الضد . ويظن باللذة أنها ليست فاضلة لمكان (= بسبب) هاتين العلّتين كما قد قيل [٢] : من أن بعضها أفعال طبيعية رديئة من المولد : كفعل السبع ، وبعضها من أجل العادة : كعلاجات أشرار الناس من أجل أن لهم نقصاً ، وهو أجود أن يكون [٣] < المرء في حالة جيدة من أن يكون بسبيل البرء ؛ > [١١٥٤ ب] وبعضها يَعْرِض للتي تتم ، فهي ليست بفاضلة بنوع العَرَض .

وأيضاً تطلب < اللذات الجسمية > لأنها قوية ، من الذين لا يقدرون أن يحبّوا غيرها ؛ < ومنهم من يذهبون إلى حد أن يثيروا في أنفسهم > [٤] أنواع عطشٍ ما . فإذا كانت لا تضر ، فلا يمنع < من ذلك مانع > ؛ وإذا كانت ضارة كان ذلك رديئاً ، من أجل أنه ليس لهم أشياء أخر يُسَرُّون بها ، إذا

---

(١) المقصود : لأنها تظهر في مقابلة الألم المضاد .

(٢) ربما كانت الاشارة إلى ف ١٣ ص ١١٥٢ ب ٢٦ — ٣٣ .

(٣) ص : أجود من أن يكون وبعضها ...

(٤) ص : غيرها فهم لذاتهم أنواع عطش ...

لم يكن ولا واحد منها يحزن كثيرين لمكان الطبع [١] . فإنه يقال إن الحيوان يتعب بالطبع ، كشهادة أصحاب الأقاويل [٢] الطبيعية < إذ [٣] أنهم > يقولون إن النظر والسماع محزن ، لكنا قد اعتدنا ذلك . كذلك بنوع كليٍّ حالُ الشباب — لمكان النموّ كحال المخمورين ، والشباب لذيذ . وأما الذين < هم [٤] بالطبيعة ذوو مزاج حادّ فإنهم في حاجة مستمرة إلى علاج ، لأن جسمهم [٤] > [٢٠] يلذع لذعاً كثيراً ، وهم أبداً في شهوة شديدة . واللذة < تطرد الألم ، سواء اللذة المضادة له أو أية لذة كانت بشرط أن تكون > قوية ، ولهذه العلة يكون < ذو المزاج الحاد > لا عفيفاً .

< وايضاً فإن اللذات > التي تكون من غير أحزان فليس لها إفراط . وهذه هي من الأشياء اللذيذة بالطبيعة ، لا بنوع العرَض . وإنما أقول لذيذة بنوع العرض < على > الذي يبرىء < لأنه يَعْرِض للذي يصير على العلاج أن يفعل فعلاً بنوع الصحة ، ومن أجل هذا يظن به أنه لذيذ ، لمكان (= بسبب) ما يفعل من الفعل اللذيذ .

وليس شيء لذيذاً بذاته من مثل هذه الطبيعة أبداً ، من أجل أن طبيعتها ليست بمبسوطة ، بل فيها شيء آخر أيضاً الذي به نفنى . فإذاً إن فعل أحدهما

---

(١) الترجمة غير واضحة وصوابها : ذلك أن هؤلاء ليس لهم أشياء أخر يُسرّون بها ، والحال التي لا تكون سارّة ولا مؤلمة هي بالنسبة إلى كثيرين أمرٌ صعب الاحتمال ، بسبب تركيبهم الطبيعي » .

(٢) لا بد أن النص اليوناني الذي عنه نقل المترجم العربي كان فيه Φυσικοι λογοι = الأقاويل الطبيعية) كما هي الحال في كل المخطوطات اليونانية الموجودة لدينا ؛ ولكن ورد في شرح Aspasius (نشرة Heylbut سنة ١٨٨٩) : Φυ σιολογοι (= الفسيولوجيون) ، وبهذه القراءة أخذ بعض الناشرين (ركهام ، الخ) والمترجمين .

(٣) غير واضحة في المخطوط .

(٤ ... ٤) غير واضح في المخطوط ومبتور في أول ص ٢٠ ، ولا يتضح منه إلا : ... إلى الطبائع فإن (٢٠) ...

شيئاً يكون ذلك للطبيعة الأخرى مخالفاً ؛ وإذا كان متساوياً ، فحينئذ لا يظن بالمفعول لا أنه محزن ، ولا أنه لذيذ . فإنه إذا كانت طبيعة الشيء مبسوطة ، فالفعل بعينه يكون لذيذاً . ومن أجل هذا الإله يُسَرّ [1] أبداً بلذة واحدة مبسوطة ؛ فإن الفعل ليس هو للحركة فقط ، بل للسكون أيضاً . واللذة في السكون أكثر منها في الحركة ، كقول الشاعر [2] إنه :

« تتغير الأشياء الحلوة جداً » .

لرداءةٍ ما ، فإنه كالإنسان السريع التغير من أجل أنه ليس بمبسوط ولا ذا استئهال .

فقد قيل في الضبط ولا ضبط ، وفي اللذة والحزن ، وما كل واحدٍ منها ، وكيف بعضها خيرات وبعضها رداءات .

وقد بقي أن نقول في المحبة .

][آخر المقالة الثامنة من الأخلاق . والحمد لله وسلّم على عباده الذين اصطفى][

---

(١) في الهامش : يلتذ .

(٢) هو يوريفيدس في مسرحية : « أورست » ، البيت رقم ٢٣٤ .

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمّد وعلى آله وسلّم

المقالة التاسعة (= الثامنة)
من كتاب « الأخلاق » لأرسطو

[١١٥٥ أ]

١

< المحبة — ضرورتها >

قال أرسطو :

وقد يتلو هذه الأقاويلَ القولُ في المحبة (١) ، فإنها فضيلة ما من فضائلنا ، وهي من الأشياء المضطرة (= الضرورية) . وأيضاً فإنه ليس يختار أحدٌ الحياةَ [٢١] من غير الأصدقاء < ولو كان > له جميع سائر الخيرات . وإنه < يظن أن أصحاب * < الرياسات وذوي الأقدار يرون الحاجة إلى الأصدقاء بكثْرةٍ < وإلا ، فما > * المنفعة بحسن هذه الحال إذا انتقص منها اصطناع

---

(١) تناول أرسطو موضوع المحبة (أو الصداقة) في المقالتين الثامنة والتاسعة من كتابنا هذا ، كما تناوله في « الأخلاق إلى أوذيموس » م ٧ ف ١ ص ١٢٣٤ ب ١٨ وما يتلوه ، وفي «الخطابة» م٢ ف٤ ص ١٣٨٠ ب ٣٤ — ١٣٨٢ أ ١٩ .

* آخر السطر مبتور .

المعروف الذي يكون أكثر ذلك في الأصدقاء ويكون بهم ممدوحاً جداً ؟ وكيف يمكن أن يبقى ويسلم [1] من غير أصدقائه ؟ فإنه على قدر كثرته ، كذلك الخطر فيه . وأيضا في الفقر وسائر رداءات البخت ، لا يظن أن < هناك > ملجأ آخر ما خلا الأصدقاء . وهم ملجأ الأحداث لئلا يخطئوا ، ومعونة المشايخ فيما يحتاجون إليه من المصلحة فيما بهم من نقص الفعل لضعفهم؛ و < المحبة > تعين الشباب في الأفعال الجياد :

« فإن الاثنين إذا اجتمعا » [2] .

كانا أقوى على الفعل والفهم .

ويشبه أن يكون بالطبع ، وأن يكون كإضافة الوالد للمولود ، ليس في الناس فقط بل وفي الطائر < وغالبية الحيوان [3] > ، وكالاضافة التي هي < للذين > من أمة واحدة بعضها لبعض ، ولا سيّما الناس ، ومن ها هنا نمدحُ محبِّي الناس . وفي أنواع التحيُّر [4] يمكن أحداً أن يرى أن كل إنسانٍ خاص [5] بل إنسانٌ وصديق له . وقد يشبه أن تكون المحبة التي تخصُّ المدن ، وأن يكون إجتهاد واضعي النواميس فيها أكثر من اجتهادهم [ومدين له وقد يشبه اجتهادهم] [6] في العدالة : فقد يشبه أن يكون اتفاق الرأي حرزاً

---

(١) أي حُسْنُ الحال .

(٢) هذا قول هوميروس في «الإلياذة» النشيد العاشر ، البيت رقم ٢٢٤ – وصار مثلاً شائعـاً .

(٣) ناقص في الترجمة العربية،وأضفناه بحسب اليوناني καὶ τοιο πλειστο,σ τωv ξωωv.

(٤) التحيُّر = التجوال ، الترحل ، الرحلات ، الأسفار .

(٥) خاص : οικειον = أليف ، أنيس . والمعنى أنه حين يسافر المرء يلاحظ أن ثمّ ألفة وأنساً وصداقة بين الانسان والانسان على نحو عام .

(٦) كذا وردت هنا هذه العبارة ولا معنى لها ، ولا مقابل لها في اليوناني فينبغي حذفها .

ما للمحبّة ، وهذا هو شهوتهم [1] أكثر ذلك ، وينفون اختلاف الرأي أكثر ذلك لأنه عداوة . وإذا كانوا أصدقاء ، فليس يحتاجون إلى العدالة . وأمّا إذا كانوا عدولاً ، فقد يحتاجون إلى المحبة، ونرى أن يكون العدول — أكثر ذلك — ذوي محبّة .

فإن ذلك [2] ليس بمضطر فقط ، بل هو جيّد أيضاً : فإنّا نمدح الأصدقاء، ويظن بالتكثير من الأصدقاء أنه واحدٌ من الأشياء الجيّدة ؛ وبعض الناس يرى أن الرجال الأخيار والأصدقاء هم شيء واحد من الأشياء الجيدة [[3] وبعض يرى أن الرجال الأخيار والأصدقاء هم شيء واحد بعينه بأعيانهم] [3] .

٢

< النظريات المختلفة بشأن طبيعة المحبة >

وفي ذلك [4] تشكيك ليس بقليل . فإن بعضهم يضع أنها مشابهة ما ، ويضع [٢٢] < أن [5] المتشابهين أصدقاء ، ومن هنا [5] > قالوا إن : « الشبيه كالشبيه » و « الأجمل كالأجمل [6] » < وهكذا . > ومنهم من قال خلاف

---

(١) أي أن اتفاق الرأي أو الوفاق هو أكثر ما يهدف إليه المشرعون .

(٢) يقصد : فان المحبة ليست فقط ضرورية ...

(٣ ...٣) كذا ورد في المخطوط ، وهو تكرار للجملة السابقة مع تحريف .

(٤) أي : في تعريف المحبة اختلاف ليس بقليل . والمترجم يترجم حرفياً بدون توسع
διαμ. διαμ. Φισβητεισι δε περι αυτησ ουκ ολιγα

(٥) ممحو في السطر الأول من ص ٢٢ .

(٦) يظهر أن المترجم أخطأ في قراءة النص اليوناني هنا حيث يرد και κολοιον ποτι κολοιον
καγυν يذهب إلى الغراب ، فقرأ هو (= جميل) .

ذلك بأن جميع من كان مشابها بعضهم لبعض كالقرمدة [1] . [١١٥٥ ب]
ويطلب في هذه بعينها طلباً أرفع < لتفسيرها > بالطبع كاوريفيدس حين
قال : « رفع الأرض التي جفت من المطر ، ورفع السماء الكرية التي تمل من
المطر لتقع على الأرض[2] ». وايرقليطس يقول إنه « يكون كالمخالف في
التساوي مشاكلاً » ، « ويكون من المختلفة تأليف جيد » وتكون جميع
الأشياء على المشاجرة » [3] . وقال قوم آخرون ضد ما قال هؤلاء . وكذلك
قال انبدقلس إن « الشبيه يشتهي الشبيه » .

ونترك < جانباً [4] > مسائل العويص الطبيعية ، فإنها ليست موافقة لهذا
الفحص . وأمّا ما كان منها ينتسب إلى الأخلاق والآفات[5] فلنفحص عنها
كقولي : هل تكون المحبّة في كُلٍّ ، أم لا يمكن أن يكونوا محبّين إذا كانوا
ذوي رداءة ؟ وهل نوع المحبة واحدٌ ، أو أكثر من واحد ؟ فإن الذين يظنون
أنه واحد لأنه يقبل الزيادة والنقصان فليس قنوعهم بدلالة مُقْنعة لأنه يقبل
الزيادة ، والمختلفة بالنوع . وقد قيل في هذه قولاً خاصاً فيما تقدّم .

وخليق أنه سيظهر القول فيها إذا عُلم المحبوبُ [6] . فإنه يظن أنه

---

(١) أي مثل صانعي القرميد : κεραμεισ . وهنا إشارة إلى قول هزيود (« الأعمال والأيّام » ٢٥) : « صانع القرميد ينازع صانع القرميد ، والنجار ينازع النجار » .

(٢) الترجمة خطأ ، وصوابها : الأرض حين تجفّ تولع بالمطر ، والسماء العظيمة وقد شبعت من المطر تشتاق إلى الوقوع على الأرض » . — راجع الشذرة رقم ٨٩٠ في نشرة Dindorf ، وهي من مسرحية مجهولة ليوريفيدس .

(٣) هذه الشذرات الثلاث لهيرقليطس توجد في نشرة ديلز لـ « شذرات الفلاسفة السابقين على سقراط » تحت رقم ٨ .

(٤) غير واضح في المخطوط .

(٥) الآفات = πάθη Passions وهذه الكلمة في اليونانية من معانيها : التألم ، المرض ، الآفـــة .

(٦) أي موضوع المحبة .

لا يحبّ كل ، بل يحب المحبوب ، وان هذا هو الخير ، أو اللذيذ ، أو النافع . وخليقٌ أن يظن أن النافع هو الذي منه يكون خيرٌ ما ، أو لذة . فإذاً سيكون محبوبَيْن : الخير ، واللذيذ . فهل يحبون الخير ، أو الذي هو خير لهم ؟ فربما كان في هذه اختلاف . وكذلك وفيما يلي هذه . ويظن أن كل أحد يحب اللذيذ الذي هو عنده لذيذ ، والخير كذلك ، وأن يكون الخير بنوعٍ مبسوطٍ محبوباً ، ويكون عند كل واحدٍ الذي هو عنده . فإن كل واحدٍ — على أنه خيري — يحب ليس الخير الذي هو له خير ، بل الذي يظهر له ، وليس في ذلك اختلافٌ ألبتة ، من أجل أنه يكون المحبوبُ الظاهر .

فلما كان الذين يحبون ثلاثة : أما في محبة ما ليست لها نفسٌ فليست تقال محبّة [٢٣] لأنه ليس يكون في تلك تكافؤ في المحبة ولا إرادة الخير < لها من جانبنا ، بل سيكون > أهلاً أن يُضْحَك بالقول الذي يقول إن الخمر نريد < له > الخيرات ، إلاّ أن يكون نريد أن يسْلم ليكون [١] لنا ، وقول هذا إنه ينبغي أن نريد للصديق [٢] الخيرات من أجله . ولكن الذين يريدون الخيرات بهذا النوع فإنهم يسمّونهم نصحاء [٣] إن لم يكن من ذلك أيضاً مثْلُ هذا ، فإن النصيحة محبّة المتكافئين في الإحسان . وينبغي أن يزاد على هذا < أن الشعور بالإحسان يجب أن يكون معلوماً للطرف الآخر [٤] > إذ أنه يلفى كثير ممن ينصح مَنْ لم يَروا [٥] ، ويظن بهم أنهم ذوو مروءة واستئهال ومنفعة ؛ وهذا < يشعر نفس الشعور > بعينه [٦] . فإن كوفئَ أحد أولئك

---

(١) ص : إلا أن يكون يريد أن تسلم لتكون له — وقد أصلحناه بحسب اليوناني .

(٢) ص : الصديق .

(٣) الأصح أن يقول : حسني النية ، محسنين bienveillants .

(٤) ناقص في الترجمة فأضفناه بحسب اليوناني .

(٥) هنا يظهر الخطأ في ترجمة ما يقابل النصيحة أو النصح هنا . ولو قال : « الاحسان أو حسن القصد » لاستقام المعنى . والمقصود: أن كثيراً من الناس يحسنون إلى من لم يروا.

(٦) ص : وهذا هو بعينه — وهو غير واضح .

[١١٥٦ أ] من هؤلاء بنصيحة فإن هؤلاء يظهرون بعض لبعض . وكيف يمكن أن يسمى محبّين الذين يختفي عنهم حالُ كل واحد منهما عن صاحبه ؟ وإذاً ينبغي أن ينصح بعضهم بعضاً ويريد الخيرات لصاحبه وألا يخفي شيئاً < عنه ، وأن يكون السبب في هذا الإحسان واحداً [١] > مما قيل .

٣

< أنواع المحبة : المحبة القائمة على المنفعة والمحبة القائمة على اللذة >

وإذ تختلف هذه [٢] بعضها من بعض بالصورة [٣] ، تختلف إذاً الاحبابات [٤] والمحبّات . فإذاً أنواع المحبّة ثلاثة ، مساوية بالعدد للمحبوبات . وفي كل واحدٍ منها تكافؤ في المحبة لا يخفى . والذين يحبّون بعضهم بعضاً يريدون الخيرات بعضهم لبعض لهذه المحبة التي يحبون بعينها . فإن الذين يحبّون بعضهم بعضاً لمنفعة فليس يحبّون لذاتهم ، بل بأن يكون لهم خيرٌ ما بعضهم من بعض . وكذلك الذين يحبون للذّة ما فإنهم لا يحبون العُقّل [٥] لأنهم ذوو كيفية ، بل لأنهم يلتذون بهم . فالذين يحبون لمنفعة ما إنما يحبون للخير الذي هو لهم . والذين يحبّون للذة إنما يحبون اللذيذ عندهم . وليس يحب الذي هو محبوب ، بل النافع أو اللذيذ . وهذه المحبات < هي > بنوع العرَض ،

---

(١) أضفنا هذه الزيادة ليصح المعنى . — وفي ص : شيئاً مما قبل عنهم (!) — وفيه تحريف ونقص .

(٢) أي : الخير ، واللذيذ ، والنافع — التي هي أسباب المحبة ومصادرها .

(٣) بالصورة ειδει = في النوع .

(٤) الاحبابات Φιλησεισ = فعل المحبة action d'aimer .

(٥) أي أهل الحكمة والعقل .

فإنها لا تحب بالذي يحب المحبوب ، بل لأنها تُكْسِب . أما إحداهما فخيرٌ ما ، والأخرى لذةٌ . والتي تكون مثل هذه تكون هشة التخلي [1] على أنها تبقى على حالها ، فإنها إن كانت لذيذة تنثني بهما [1] أو نافعة فإنها [1] تكفُّ عن المحبة [2] . فأما النافع فلا يبقى ، بل يتغير في كل وقت . < [3] ومن أجل هذا فإنه [3] > إذ انحلّ الذي يجمع < بين > [3] الأحباء ، تنحل المحبة نفسها ، إذ < هي [3] لا توجد إلا من أجل هذه الغاية > [3] .

[٢٤] ومثل هذه إنما تكون أكثر ذلك < عند [3] المشايخ [3] > (فإن مثل هؤلاء لا يطلب اللذيذ ، بل يطلب النافع) ، والأحداث أيضاً والذين هم على هذا السّنّ وجميع من كان < يطلب النافع > والذي هو الأخير كذلك . والذين هم على مثل هذه الحال ، يعيش بعضهم مع بعض أكثر ذلك : فربما لم يكونوا ألذّاء ؛ ولا يحتاجون إلى هذه المعاشرة إن لم يكونوا ذوي منفعة ، فإنهم ألذّ بالقدر الذي لهم فيه رجاء الخير . — والصداقة الجودية [4] توضع في هذا أيضاً .

وصداقة الأحداث يظن بها أنها لمكان اللذة ، من أجل أن هؤلاء يحبّون الآفات [5] ، وأكثرُ ما يطلبونه اللذيذ عندهم وما حضر فيه ؛ وإذا انتقل

---

(١) غير واضحة في المخطوط .

(٢) هذه الجملة عسيرة القراءة في المخطوط . ويناظرها في اليوناني : « ومثل هذه المحبات سهل فصمها ، إذا تغيرت الأطراف ، لأنهم إن لم يعودوا ذوي لذة أو منفعة بعضهم لبعض ، تقف المحبة بينهما » .

(٣ ...٣) غير واضح في المخطوط .

(٤) ص : الحديثة — ولا معنى لها هنا ، إذ في اليوناني ξενικην أي : الخاصة بضيافة الغرباء وإكرام الغرباء ، ولهذا اقترحنا تصحيحها « كما ترى ، من الجود : بمعنى : إكرام الضيف ، فهي أقرب الكلمات رسماً إلى هذا المعنى .

(٥) الآفات = الانفعالات Passions .

العمر [1] تغيرت اللذة بهذه أيضاً . ومن أجل هذا يصيرون أصدقاء سريعاً ، ويتقاطعون سريعاً ، فإن المحبة تتغير مع اللذيذ وتصير هذه اللذة سريعة . [١١٥٦ ب] .

والأحداث أيضاً ذوو عشق ، من أجل أن أكثر العشق آفة ولذة . ومن أجل هذا يحبون ويكفّون سريعاً مراراً كثيرة في يوم واحد وينتقلون ويريدون أن يكونوا متواصلين نهارهم وحياتهم ، فإنه تكون لهم الصداقة على هذه الحال .

٤

<الصداقة القائمة على الفضيلة>

و < الصداقة > التامّة هي صداقة الأخيار المتشابهين بالفضيلة ، فإن هؤلاء يريدون الخيرات بعضهم لبعضٍ بنوع التشابه على أنهم أخيار بذاتهم . وأما الذين يريدون الخيرات لذوي الرداءة فإنهم أصدقاء أكثر ذلك لمكانهم ، وهي على هذه الحال لمكانهم ، لا بنوع العَرَض . فصداقة هؤلاء تدوم ، ما داموا هم أخياراً . وأما الفضيلة فباقية . وكل واحد منها خير بنوعٍ مبسوط بعضهم بعضاً ، من أجل أن عند كلها نجد الأفعال الخاصية به لذيذة والتي هي مثل هذه الأخيار والشبيهة . والمحبة التي هي مثل هذه بحقٍ تكون باقية ، من أجل أنه يجتمع في ذاتها جميع ما ينبغي أن يكون للمخلصين . فإن المحبة إنما تكون لمكان خيرٍ ، أو لذة : إما بنوع [٢٥] مبسوطٍ ، وإمّا للمُحبّ وشَبَهٍ ما ، وبهذه الحال جميع التي قيلت بذاتها من أجل أن سائر الأصدقاء تتشابه كلها في

---

(١) ص : القرب (!) ــ وقد أصلحناه بحسب اليوناني .

الخير المبسوط واللذيذ المبسوط [١] . وهذه هي المحبوبة أكثر ذلك ، والمحبة والتجاوب في هذه < أرفع [٢] > ذلك و < أجلّه > [٢] .

وخليقٌ أن تكون هذه نَزْرةً من أجل أن هؤلاء قليل . وأيضاً تحتاج إلى زمان وعادة ، كالمثل الذي يقول : ينبغي أن يعلموا [٣] أنهم على ما يقال فيهم لا ينبغي أن يقبل منهم أولاً أنهم أصدقاء ، قبل أن يظهر أن كل واحد منهم محبوب عند صاحبه ويصدق أنه كذلك . وأما الذين يسرعون في أفعالٍ المحبوب بعضهم لبعضٍ فإنهم يريدون أن يكونوا أصدقاء ، لكنهم ليسوا < كذلك > إن لم يكونوا محبوبين أيضاً ويكون ذلك متساوياً : فإن الإرادة السريعة لتكوين صداقة قد لا تكون صداقة كذلك [٤] .

---

(١) في النص اليوناني هنا غموض أدى إلى تفسيره تفسيرات مختلفة ، راجعها عند محققي النص والمترجمين ، وخصوصاً جون برنت ص ٣٦٢ .

(٢) غير واضح في المخطوط .

(٣) هنا سقط شيء في الترجمة ، وتمامها : « كالمثل الذي يقول : لن تقدر على معرفة إنسان إلا بعد أن تأكل معه كمية الملح التي يذكرها المَثَل ؛ وكذلك لا يمكن أن تقبله صديقاً وأن تكونا صديقين ، قبل أن يظهر كل واحد منكما للآخر أنه جدير بالصداقة وكسب ثقته » .

وفي « الأخلاق إلى أوذيموس » (م ٧ ف ٢ ص ١٢٣٨ أ ٢) كلام مشابه عن مقدار « مدمنوس من الملح » . والمدمنوس = ٥١٫٨ لتر .

(٤) غير واضح ، والأوضح أن يكون : لأنه إن كانت ارادة عقد الصداقة سريعة ، فالصداقة ليست كذلك . — وفي ص : لتكون صداقة ولا تكون — فأصلحناه حتى يقترب من المعنى .

٥

< مقارنة بين الصداقة التامّة
وسائر الصداقات >

فأما هذه فإنها تكون تامّة : وبالزمان [١] وبسائر الأسباب ؛ وبجميع هذه الأشياء تكون أيضاً متشابهة لكل واحد منها من كل واحد منها — وهو الذي ينبغي أن يكون للأصدقاء .

ولبعضها تشابه من هذه لمكان اللذيذ [١١٥٧ أ] فإن الأخيار لذيذ بعضهم عند بعض ، وكذلك الذين هم أصدقاء لمكان النافع فإن هؤلاء اختيار بعضهم لبعضٍ أكثر ذلك . وتثبت الحجة في هؤلاء إذا كان يكون شيء واحد بعينه لكليهما ، مثل اللذة ، وليس هكذا فقط ، وإذا كان يكون من شيء واحد بعينه مثلما يكون للمحبي التعقل ، لا كما يكون للعاشق والمعشوق . من أجل أن هؤلاء لا يلذان بشيء واحد ، بل أحدهما يلذ بأنه يرى الآخر ، والآخر بأن العاشق يخدمه . وإذا نقصت الساعة ، يعني الحال ، ربما نقصت المحبة أيضاً (من أجل أنه لا يكون النظر لأحدهما لذيذاً ، ولا تكون الخدمة للآخر) ، وكثير من يثبت إذا هم أحبّوا للأخلاق بطول المشافهة إذا صاروا متشابهين بالمشافهة [٢] . والقطع [٣] شيء لذيذ عند الأصدقاء [٣] ، ولكن النافع في ذوي العشق وهم قليلو الصداقة والمشافهة وهؤلاء الذين هم أصدقاء لمكان النافع ينحلّون . فحال الذي [٢٦] بينهما نفع فإنهم لم يكونوا أصدقاء بعضهم لبعض ، بل الذي هو أخير [٤] .

---

(١) يلاحظ أن المترجم يستعمل : و ... و في مقابل καὶ ... καὶ : أي : معاً ، كلاهما .

(٢) كذا في المخطوط .

(٣ ... ٣) غير واضحة في المخطوط .

(٤) أي أن هؤلاء لم يحب بعضهم بعضاً ، بل لم يحبوا إلاّ مصلحتهم .

وإنه < إذا كانت الصداقة > إما لمكان اللذة أو لمكان المنفعة فقد يمكن أن يكون الأشرار أصدقاء بعضهم لبعض ، والأفاضل أصدقاء للأشرار ، والذين هم شيء من هذين — لأيّ الفريقين كان . وأما الذين يكونون أصدقاء بذاتهم فبيّن أنهم الأخيار فقط ، من أجل أن الأشرار لا يفرحون بهذا إن لم تكن < هناك > منفعة .

ومحبة الأخيار وحدها لا تنضب؛ ولا تقبل السعاية، من أجل أنه ليس يهون قبول شيء على الذي قد جرّب زماناً كثيراً إلى الصديق[1] . < وخليق > في هذه ألا يكون جور في وقت ما ألبتة ، وجميع الأُخَر التي هي مثل هذه فإنها أبقى للمحبة التي هي بالحقيقة . فأمّا في الأُخَر فليس شيء ممتنع أن يكون هذه .

وإذ يُسمى الناسُ أصدقاء لمكان المنفعة كأصحاب المُدُن (فقد يظن أن المعاونة في القتال تكون في المدن لمكان الذي هو أخير) وكذلك الذين يحب بعضهم بعضاً لمكان اللذة كالصبيان : فخليق أن يكون ينبغي لنا أن نسمّي أصدقاء الذين هم مثل هؤلاء . — وأنواع المحبّة كثيرة، وأولها بالحقيقة محبة الأخيار على أنهم أخيار ، وأما الباقية فبالتشبُّه من أجل أنهم يكونون أصدقاء على ما هو خير ما أو شبه ما ، من أجل أن اللذيذ خير ما عند محبّي اللذة . وهذه لا تجتمع اجتماعاً شديداً ، ولا يصيرون أصدقاءهم بأعيانهم لمكان النافع ولمكان اللذيذ . فإذاً التي تكون بنوع العَرَض لا تجتمع كثيراً .

٦

< المَلَكة والفعل في الصداقة >

[١١٥٧ ب] وإذا كانت أنواع المحبّة تنقسم في هذه ، فإن أهل الرداءة

---

(١) ص : فالصديق في هذه — وفيه نقص أصلحناه بحسب اليوناني . في هذه : أي محبة الأخيـــار .

سيكونون أصدقاء لمكان اللذة أو النافع ، إذا كانوا متشابهين . وأما الأخيار فإنهم يكونون أصدقاء لذاتهم بأنهم أخيار [فهؤلاء] [1] .

فإنه كما أن في الفضائل يقال إن بعضهم أخيارٌ بالهيئة ، وبعضهم بالفعل ، فكذلك في الصداقة أيضاً : فإن بعضهم يعاشر بعضاً في الحياة ، ويفرح بعضهم ببعض ، ويكتسبون الخير ، وبعضهم إذا كانوا نياماً أو مفترقين في المواضع ، فإنهم أما بالفعل فلا يفعلون ، وهيئتهم كهيئة من يفعل بينهم الصداقة ، من أجل أن المواضع لا تحلّل [2] الصداقة [٢٧] بنوع مبسوط ، بل تحلل [2] الفعل . فإن صارت الغيبة مزمنة ، يظن أنها تصير لنسيان الصداقة أيضاً . ومن هنا قيل :

« إن السياح [3] حلل صداقات كثيرة » .

وليس يظهر أن المشايخ الضعيفي المرارة يكونون ذوي صداقة ، من أجل أن اللذة فيهم يسيرة ، وليس يقدر أحدٌ أن يفني أيامه بمعاشرة الحزن أو ما ليس بلذيذ ، وقد يشهد أن الطبيعة — أكثر ذلك — [إمّا] تهرب من الحزن ، وأنها تشتهي اللذيذ . — وأما الذين يَقْبَل بعضهم بعضاً وليس يجتمعون في الحياة فإنهم أحرى أن يشبهوا النصحاء من أن يشبهوا الأصدقاء ، من أجل أن ليس للأصدقاء شيء يشبه المعاشرة في الحياة : فإن المحاويج [4] يشتهون

---

(١) كذا ونقترح حذفها ، ولا تستقيم حتى لو وضعناها في أول الجملة التالية .

(٢) بالخاء المعجمة في المخطوط — والمعنى : تدمّر ، تخرّب ، وفي اليوناني διαλύουσι (= تفكك ، تحللّ ، الخ) .

(٣) في اليوناني ἀπροσηγορία : عدم الكلام مع الغير ، انعدام العلاقات ، القطيعة .
فصواب الترجمة أن تكون : إن القطيعة حلّلت عرى صداقات كثيرة » .
ولا يعرف أصل هذا المثل ، ويساوي المثل الذي يقول : « البعيد عن العين بعيد عن القلب » .

(٤) المحاويج = المحتاجين .

المنفعة ، والمغبوطين يشتهون المعاشرة ، من أجل أن هؤلاء ما ينبغي لهم أن يكونوا ذوي وحدة . وليس يمكن أن تكون معاشرة بعض مع بعض ، وهم ليس يلذ بعضهم بعضاً ولا يفرحون بأشياء بأعيانها ، كما أنه يظن للصداقة الصحابية .

٧

< الروابط الخاصة بين مختلف ألوان الصداقة >

فالصداقة التي هي أكثر ذلك صداقة الأخيار . وكما قيل مراراً كثيرة ، فقد يظن أن المحبوب الفاضل الخيّر بنوعٍ مبسوط ، أو اللذيذ ، ولكل واحد مثل هذا الذي هو عنده كذلك . وأما الخيِّر فإنه يشبه الخير بكل هذه ويشتهيه . أما المصادقة فأنفعال ، وأما الصداقة فهيئة . فإن المصادقة ليست قليلاً في التي لا نفس لها ، وإنما تكون في التكافؤ في الصداقة من اختيار ، والاختيار من هيئة . ويريدون الخيرات للمحبوبين عندهم ليس من أجل الانفعال ، بل من أجل الهيئة . وإذا أحبُّوا الصديق يحبّون الخير الذي هو لذاتهم ، من أجل أن الخير إذا صار صديقاً يصير الصديق خيراً . فكل واحدٍ منهما يحب الخير الذي هو له ، ويكافىء بالتساوي بالإرادة والنوع : فقد يقالُ **صداقة المساواة** ، وهذا هو أكثرَ ذلك — لصداقة الأخيار <١١٥٨ أ > .

وأما عند ذوي العقامة [١] والكبَر فقلّما تكون الصداقة ، على قدر صعوبتهم وعلى قدر قلة فرحهم بالمعاشرة ، من أجل أنه يظن بهذه أنها لمكان ذلك صداقة وفاعلة الصداقة . ومن أجل هذا أما الأحداث فسريعٌ ما يكونون ،

---

(١) ص : العفامة (بالفاء) . والعقامة مصدر ، واسم الفاعل أو الصفة : عقام : أي : ذو كآبة وعبوس morose ؛ والكبر ، أي : الشيخوخة : Εν δε τοισ στρυΦνοισ .

وأما المشايخ فلا ، من أجل أنهم [٢٨] لا يكونون أصدقاء < لمن (١ ليس يفرح ١) > معهم ، بل هم كالعبيد العفصين (٢) . بل هؤلاء هم ينصحون بعضهم بعضاً (فإنهم يريدون خيرات ، ويتلاقون في الحوائج ؛ < ولكن (٣) يعسر أن نسميهم أصدقاء ٣) > ذلك من أجل أنهم لا يدمنون المعاشرة نهارهم ، ولا يفرح بعضهم ببعض ، التي هي صداقة أكثر من غيرها .

وخليق ألا يمكن أن < يعقد (٣) مع > كثرة < من الأصدقاء (٣) > الصداقة التامة ، كما أنه لا يمكن أن يعشق الواحدُ كثيراً (فإنه يشبه الافراط وفي طبع هذا أن يكون مضافاً إلى واحد) ؛ وأما أن يكون واحدٌ يرضى بكثيرين معارضاً شديداً فذلك ليس ببيّن . وخليق ألا يمكن أن يكونوا أيضاً خياراً . فقد ينبغي أن توجد التجربة ، وأن تكون مخالطة كثيرة ومؤانسة ، وذلك عسير جداً . وأما من أجل المنفعة واللذة فقد يمكن أن يرضى الواحد بكثير من أجل أن هؤلاء كثيرون ، ويكونون مُجَرَّبات في زمان قليل (٤) .

وقد يشبه أن تكون صداقة هؤلاء أكثر ذلك — التي تكون لمكان اللذيذ ، إذا كانت تكون هذه على (٥) كليهما وكان يفرح بعضٌ ببعض ، وكانوا يفرحون بأشياء بأعيانها كصداقات الأحداث : فإن أكثر ما في هذه ذوو الحرية ؛ وأما الصداقة التي تكون للمنفعة بصداقة السوقيين (٦) . وذو الغبطة فإنهم لا يحتاجون إلى الأشياء التي هي ذوات منفعة ألبتة ، ويحتاجون إلى اللذيذة ، لا يريدون معاشرة بعض الناس . فأما المحزن فإنهم يحتملونه زماناً

(١ ...١) مطموس الحروف في أول سطر من ص ٢٨ .

(٢) يقابله في اليوناني οἱ στρυφνοὶ moroses (= عبوسون) .

(٣ ...٣) مطموس الحروف .

(٤) في الهامش : « وتحصل التجربة لهم في زمان قليل : كذا لخصه القاضي » .

(٥) فوقها : « عن : صح » .

(٦) السوقيون : التجاريون mercantiles .

يسيراً . فخليقٌ ألا يصبر أحدٌ صبراً دائماً على الحزن ولا على الخير بعينه إن كان عنده محزناً . ومن أجل هذا يطلبون أن يكون [1] الأصدقاء ذوي لذة وأخياراً معاً . وخليق أن يكونوا أخياراً لذواتهم إذا كانوا ذوي لذة ، وكذلك يكون لهم جميع ما ينبغي أن يكون للأصدقاء .

وأما الذين في أنواع المقدرة والسلطان فإنهم يظهرون أنهم يستعملون الأصدقاء بنوع التفضيل ، من أجل أن أصحاب المنفعة عندهم غير أصحاب اللذة ، وأما أن يكون كلاهما شيئاً واحداً فليس يكون ذلك كثيراً من أجل أنهم لا يطلبون ذوات مع فضيلة ولا ذوات منفعة [٢٩] من الأشياء الخيرة ، بل يشتهون الهيّن الأصل [2] لمكان اللذّة ، ويريدون الدهاة بفعل ما يأمرون به . وهذه لا تكون كلها في الواحد بعينه . وقد قيل [3] انه يكون الفاضل معاً لذيذاً ونافعاً ، ولكن هذا لا يكون صديقاً للمتزيد في الفضيلة [4] إلا أن يكون هو أيضاً يتزيد في الفضيلة ؛ وإلاّ فليس يساويه في النشب ، إنما كان ذلك يزيد عليه . وليس في العادة أن يكون هؤلاء كثيرين جداً .

٨

< المساواة واللامساواة في الصداقة >

[١١٥٨ ب] فالمحبّات التي قد قيلت : بالمساواة ، من أجل أن يكون لكليهما أشياء بأعيانها ، وكل واحد منهما يريد لصاحبه شيئاً آخر بدل شيء

---

(١) ص : يكونوا .

(٢) في الهامش : « الهين : وكذا لخصه القاضي » — وفي اليوناني ευτραπελουσ : الذين يحبون المزاح والفكاهة . ولا بد أن ها هنا تحريفاً في المخطوط أو خطأً في الترجمة .

(٣) أي قلنا من قبل في ف ٤ ص ١١٥٦ ب ١٣ — ١٥ ؛ ف ٥ ص ١١٥٧ أ ١ — ٣ .

(٤) الأصح أن يقول : في المنزلة .

آخر : كاللذة بدل المنفعة . وقد قيل إن هذه محبّات دونٌ ، وأنها تثبت < زمناً أقصر > [1] . بل كان التشابه ولا تشابه يظن به أنهما محبات بالتشابه الفضلي ، من أجل أن لبعضها اللذيذ ولبعضها النافع . وهذه هي التي تتزيد بها تلك أيضاً : [و] إمّا بأن تلك لا تتغير وأنها ثابتة ، وبأن هذه تتغير سريعاً ويختلف بعضها من بعض . من أجل هذا كثيرٌ من لا يرى أنها محبّات ، لأنها لا تشبه تلك .

ومن أنواع المحبة نوع آخر كمحبة الأب للابن ، وبالجملة الشيخ للشاب والرجل للمرأة وكل رئيس للمرءوس عليه . وهذه فيما بينها اختلاف ، من أجل أنه ليست المحبة واحدة بعينها للآباء في الأولاد ، والرؤساء في المرؤسين عليهم ، ولا للأب في الابن ، ولا للابن في الأب ، ولا الرجل في المرأة ، ولا المرأة في الرجل ، لأن فضيلة كل واحدة من هذه أخرى ، والفعل آخر ، والتي يحبّون لها آخر : فالتي لها تكون المحبات ، والتحاب آخر فإن هذه لا تكون لكل واحد منهما من أحدهما ولا تطلب . وإذا برّ الولد والديه على ما ينبغي للوالدين ، وبرّ الوالدين للأولاد على ما ينبغي تكون محبّة هؤلاء ثابتة وذات استئهال . وينبغي أن يكون في جميع < ما > تكون محبته هي بالتزيد ، < أن يكون التحابّ > على نسبة ذلك ، كقولي إنه ينبغي أن يُحِبَّ الأجودُ أكثر من أن يُحَبَّ ؛ وكذلك الأنفع ، < وبالمثل > وكل واحد من الأخر ، فإن الحب إذا صار على قدر الاستئهال ، تكون حينئذ مساواتها التي يظن أنها خاصيّة < لها > .

---

(١) ناقص في الترجمة وأضفناه بحسب اليوناني .

٩

< المساواة في العدالة وفي الصداقة .
بذل الصداقة وتبادلها >

وليس يظهر المتساوي أنه متشابه [٣٠] مع < الأفعال > العدلية . والمحبة من المساوي بنوع أول ، أما في العدلية ، فالذي على الاستئهال ، وأما في الكمية على العكس — فبنوع ثان ، وأما في المحبة فالذي على الكمية بنوع أول ، وأما الذي على الاستئهال فبنوع ٍ ثان . فبيّنٌ أنه يكون بُعْدٌ كثير فيما بين الفضيلة والرداءة ، أو الوجود أو شيء آخر ، من أجل أنهم لا يكونون بعد ذلك أصدقاء ولا يبقيان . وذلك ظاهر جداً في الآلهة ، فإن تزيد [١] هؤلاء على جميع الخيرات كثير . وذلك بيّن في الملوك أيضاً ، من أجل أن الذين دونهم لا يؤهّلون أنفسهم أن يكونوا أصدقاء لأولئك .

[١١٥٩ أ] وكذلك الذين لا يستأهلون شيئاً لا يكونون أصدقاء للأفاضل والحكماء جداً . وليس في هذا حد مستقصى إلى ماذا الأصدقاء [٢] ، فإنه إن انتزعت أشياء كثيرة تبقى أيضاً ، أما إذا فارق شيئاً كثيراً ، مثل الإله ، فليست تبقى . ومن ها هنا يتحير بنوع ٍ عويص — هل [٣] الأصدقاء لا يريدون لأصدقائهم الخيرات العظيمة ، كقولي أن يكونوا آلهةً . فإنه إن كانوا ذلك ، لا يكونون من بعد ذلك أصدقاء ، ولا يكونون خيرات ، من أجل أن الأصدقاء أنواع خيرية ، كما قيل إن الصديق يريد الخيرات لصديقه من أجله . وإن ثبت له أن كان ينبغي ذلك ما دام ذلك كذلك — يشير بذلك : إن هو إنسان — أن تكون له الخيرات العظام [٤] .

---

(١) تزيد : تفوق supériorité .

(٢) أي : إلى أي حد يكون الأصدقاء أصدقاء .

(٣) ص : لعل .

(٤) الترجمة سقيمة ، وصوابها : «فإن ثبت ما قلناه وهو أن الصديق يريد الخير لصديقه من=

وكثير ممن [1] يظن به محب الكرامة أنه يريد أن يُحَب أكثر من أن يُحِبَّ (ومن أجل هذا محبّو المتأتي [2] كثيرون ، فإن المتأتي صديق متزيد على ما يؤاتي ، وهو بعينه يؤاتي أن يُحِبّ أكثر مما يُحَبّ) ؛ وأن يُحَبَّ يُظَن أنه قريب من أن يكون الذي يكرم ممن يشتهيه لا لذاته — فقد يشبه أن يكونوا يختارون الكرامة لا بذاتها ، بل بنوع العَرَض . فكثيراً ما يفرح إذا أكرم من أصحاب السلطان لمكان الرجاء ، ويظنّون أنهم يصيبون منهم ما يحتاجون إليه ، فيفرحون بالكرامة [3] كأنها دلالة على جودة الطاعة .. وأما الذين يشتهون الكرامة من الذين هم ذوو استئهال ومعرفة ، فإنهم يشتهون أن يؤكدوا رأيهم [4] فيهم . ويفرحون أنهم أخيار ، ويصدقون بقضية القائلين[5] ، وكذلك يفرحون [٣١] بأن يُحَبّوا ، من أجل أن المحبّة مختارة بذاتها .

ويُظَن بها أنها أحرى أن تكون في الذي يُحِبُّ من الذي يُحَبّ . والدليل على ذلك الأمّهات التي تفرح أن تُحِبّ ، فإن [6] بعضهنّ يعطين ما لهنّ دون أن يحببن بعلم ولا يجلسن للتكلم في المحبة إذا لم يكن كلاهما ، بل يشبه أن يكون هذا مقنعاً أن يرين حسن حال الأولاد وهن محبات للأولاد : وإن كانوا لم يردوا < لهن شيئاً > مما ينبغي أن < يكون للأم > لمكان الجهالة [6] .

= أجل هذا الصديق نفسه ، فإن هذا ينبغي عليه أن يبقى هو ما هو ، أياً مَن كان ، بينما الآخر يريد لصديقه الخيرات العظام المتلائمة مع بقاء طبيعته بوصفه انساناً » .

(١) ص : من .

(٢) كذا في الهامش . وفي الصلب : التأتي . والمتأتي = المتملق ، والتأتي = التملق .

(٣) الكرامة : الشرف ، honneur

(٤) ص : وأنهم — وهو تحريف ظاهر أصلحناه بحسب اليوناني . وفيهم : أي في أنفسهم .

(٥) في الهامش : « وبتصديق المكرمين لهم ، فذلك إذ لا يكرم الأخيار إلاّ الأخيار ، كذا لخصه القاضي » .

(٦) في المخطوط طمس ، وفي الترجمة سقم ، وصوابها : « وبعض الأمهات يعطين أولادهن إلى مرضعات ، وإن كن يعرفنهم ويحببنهم ، فإنهن لا يطلبن أن يحببن في مقابل ذلك، إن استحال ذلك ، بل يكن راضيات حين يرونهم في حال حسنة ؛ ويحرصن على حب أولادهن رغم أن الأولاد لا يبادلونهن شيئاً مما ينبغي للأمهات ، نظراً لجهلهم بهن » .

١٠

< المحبة الفعّالة والمحبة المنفعلة — تابع ما قبله .
المحبة بين غير الأكفاء >

وإذا كانت المحبّة أكثر < في أن نُحبّ وكنا > (١) نمدح الذي يحب الأحباء ، فقد يشبه أن يكون استعمال الصداقة < هو فضيلة > (١) الأصدقاء ، فإن الذين يكون هذا فيهم على الاستئهال فهؤلاء أصدقاء ثابتون على الصداقة ، وصداقة هؤلاء [١١٥٩ ب] ثابتة . — فهؤلاء المتساوون أحرى أن يكونوا أصدقاء بالمساواة ، فإن المساواة والتشابه صداقة ، ولا سيّما تشابه أهل الفضل ، من أجل أنهم إذا كانوا ثابتين في ذاتهم ، ثبت أيضاً بعضهم مع بعض ، وليس يحتاجون إلى الأشياء الرديئة ، ولا يفعلون مثل هذه ، بل كقول القائل يمنعون من ذلك أيضاً : إذْ كانوا لا يخطئون عن الخيرات ، ولا يأمرون الأصدقاء أن يخطئوها . فأما الأشرار فليس لهم التأكيد من أجل أنهم لا يثبتون على حالاتهم متشابهين ؛ وإنما يصيرون أصدقاء زماناً قليلاً ، وكل واحد منهم يفرح برداءة الآخر . وأما في المنفعة واللذة فإنهم يثبتون كثيراً ما دام يكتسبون اللذات والمنافع بعضهم لبعض .

ويُظن — أكثر ذلك — أن المحبّة تكون من الأضداد ، لمكان المنفعة ، كمحبة الفقير للغنيّ ، والجاهلِ للعالم: فإن(٢ لا تضاد٢)، فهذا فقير وهو يشتهي ، وهو يعطي بدله شيئاً آخر . وخليق أن يجذب أحدٌ إلى ها هنا العاشق أيضاً والمعشوق ، والجميل والقبيح . ومن أجلِ هذا يظهر أنه أهلٌ أن يُضحك بالعشّاق ، إذ يريدون في وقتٍ ما أن يُحبَوا. كذلك إذا كانوا محبوبين خليق أن يرسلوا على هذا النوع ، وإذا لم يكن لهم شيءٌ مثل هذا خليقٌ أن يكونوا أهلاً أن يُضْحكَ بهم .

---

(١) مطموسة في المخطوط .

(٢ ...٢) لا مقابل لها في اليوناني ، والمعنى يستقيم بدونها .

وخليقٌ اشتياق الضد إلى الضد [٣٢] لا بذاته ، بل بنوع العَرَض ، والشهوة للمتوسط ، فإن هذا هو خير ، كقولي إنه < ليس > لخير اليابس أن يصير رطباً بل أن يصير إلى الوسط ، وكذلك للحار وللأشياء الأخر .

١١

< المحبة والعدالة . أنماط المحبة .
الجمعيات الخاصة والمدنية >

فلنترك هذه لأنها غريبة < عن موضوعنا > [١] . ويشبه — كما قيل في الابتداء [٢] — أن تكون المحبة والعدالة فيما بينهما < تتفقان في الموضوعات والأشخاص [٣] > . ومن أجل أنه يظن أن في كل اشتراك نوعاً < من العدالة وأيضاً من الصداقة مشتركاً ، ومن أجل هذا > [٤] يسمون أصدقاء : المرافقين في السفر والجيش ، وكذلك في سائر < أنواع > [٤] الشركة . ومقدار صداقتهم على قدر شركتهم ، < لأنها تحدد أيضاً مدى حقوقهم > فإن القول < صادق وهو > أن ما للأصدقاء مشترك ، من أجل أن الصداقة < تقوم في الاشتراك > . وجميع ما للإخوة والأصحاب مشترك ، وأما ما للأحبّة فمقدَّر فأمّا بعض فأكثر وأما بعض فأقل ، من أجل أن بعض الصداقات أكثر وبعضها أقل ، وفي العدل أيضاً اختلاف ، من أجل أنها ليست بأعيانها للآباء والأبناء: [١١٦٠ أ] والإخوة وبعضهم إلى بعض ، ولا الأصحاب والذين من مدينة واحدة ، وكذلك في سائر الأصدقاء فإن العدل أيضاً آخر (= مختلف) لكل واحدٍ

---

(١) أضفناه للايضاح .

(٢) راجع ف ١ ص ١١٥٥ أ ٢٢ — ٢٦ .

(٣) مكانها كلمة غير واضحة .

(٤) غير واضح في المخطوط .

منهم . وأحرى أن تقبل الرداءة عند الأصدقاء كقولي إن انتزاع الأموال من الصاحب أردأ من انتزاعها من المشارك في المدينة ، وترك معونة الأخ أردأ من ترك معونة غريب ، وكذلك شدخ الأب أردأ من شدخ آخر < أيّاً > من كان . ويظهر أن العدل يتزيد مع المحبة ، كأنهما في أشياء بأعيانها وينتهي بالمساواة .

وجميع اشتراكات [١] العاملة تشبه أجزاء الهيئة المدنية ، فإنها تمضي جميعاً إلى شيء هو أخير وتكسب شيئاً ما هو موافق في العمر [٢] . ويُظَنّ بالشركة المدنية أنها تفرح بالذي هو أوفق ، وتنطلق معها من البدء وتثبت أيضاً . وهذا هو غَرَض واضعي النواميس . ويزعمون أن العدل هو الأوفق للعام [٣] . فإن سائر الاشتراك تشتهي الأوفق الجزئي ، كالذين يركبون الماء يشتهون الأوفق في ركوب الماء ، لكسب الأموال أو لشيء مثل هذا ، والمشاركين في الجندية يشتهون الأوفق في القتال إما لشهوتهم الأموال ، وإما لشهوتهم الغلبة [٣٣] أو لأخذ مدينة، وكذلك ذوو القنية من أفياء [٤] الناس . * ويظن ببعض الاشتراكات أنها تكون لمكان اللذة كاشتراك رؤساء الجماعات ورؤساء الدّين < الذين > يتخارجون [٥] ، فإن هذه تكون من أجل الذبيحة < أو من أجل عقد صلات اجتماعية > [٦] . ويشبه أن تكون هذه كلها تحت الهيئة المدنية، فإن المدنية

---

(١) اشتراكات العاملة κοιιωνιαι βιοσ associations communautés = الجمعيات ، الهيئات الاجتماعية .

(٢) العمر = الحياة .

(٣) في الهامش : للعلم — وهو خطأ ، إذ في اليوناني το κοινη (= للعام ، للمشترك).

(٤) في اليوناني : « وكذلك أعضاء القبيلة أو العشيرة من الناس » . وكان سكان أتيكا ينقسمون إلى عشر قبائل Φυλαι ، وكل قبيلة تنقسم إلى ثلاث بطون τριττυεσ ، وكل بطن إلى أفخاذ أو عشائر : δημοται .

(٥) أي يدفع كل واحد نصيبه في المأدبة .

(٦) ناقص وأضفناه بحسب اليوناني .

ليس تشتهي الذي هو الآن < بل النافع في الحياة كلها > * ، بل الذين يصيرون الذبيحة في جميع العمر ويكرمون الإله في الاجتماعات فإنهم يكتسبون راحة لذواتهم مع لذة . فقد يظهر أن الذبائح القديمة والاجتماعات كانت تكون عند جمع الثمار كأنها قرابين من أجل أن فراغهم كان ، أكثر ذلك ، في هذه الأوقات . فقد ظهر أن جميع الاشتراكات أجزاء الهيئة المدنية ، وتستتبع صداقات مثل هذه اشتراكات مثل هذه .

١٢

< النظم السياسية والصداقات المناظرة لها >

فأنواع الهيئة [١] المدنية ثلاثة وزوالاتها [٢] مساوية أيضاً ، أعني : فساداتها . فالأنواع المدنية : المُلك [٣] ، ورئاسة الأخيار ، والثالث التي تكون من كرامات ، ويظهر أنه يشبه أن يقال : رئاسة الكرامة ، وقد اعتاد أكثر الناس أن يسميها بولوطيا πολοτεια أي سيرة . فأخير هذه : الملك ، وأشرّها : رئاسة

---

* ... * زعم J. Cook wilson (Class. Rev., XVI [1902], p. 28) أن هذه الفقـــــرة اضافة مأخوذة من رواية أخرى ، وتابعه على هذا الرأي بيرنت . ولكن وجودها في هذه الترجمة العربية التي تمت في القرن التاسع الميلادي وعلى أساس مخطوط أقدم من كل المخطوطات اليونانية المتوافرة لدينا ــ يدحض هذا الزعم ، اللهم إلا أن تكون هذه الرواية البديلة alternative version قديمة جداً هي الأخرى !

(١) الهيئة المدنية = النظام السياسي Constitution و πολιτεια أو الدستور .

(٢) زوالاتها = الانحرافات عنها .

(٣) الملك = الملكية βασιλεια royauté ، رئاسة الأخيار = الأرستقراطية αρισтоαρατια aristocratie, ؛ رئاسة الكرامة τιμοκρατικη .

العوام [١] . فأما زوال الملك بالتغلب [٢] ، فكلاهما [٣] [١١٦٠ ب] ذو رئاسة واحدة ، وبينهما اختلاف كثير ، من أجل أن المتغلب غرضه ما هو أخير له ، وغرض المَلك ما هو أخير لمن تحت رئاسته ؛ فإنه ليس يملك الذي ليس بمكفيّ وفاضل في جميع الخيرات ، فليس يحتاج إلى شيء ، فإذاً غرضه < ليس > منافع ذاته ، بل منافع رعيته . ومن لم يكن كذلك ، فخليق أن يكون ملكاً بالقُرْعة . وأما التغلب فضد هذا ، من أجل أنه يطلب الخير لذاته ، وهو أشد ظهوراً أنه الرديء ، من أجل أنه ضد الخير شرير أيضاً .

وينتقل من الملك إلى التغلب، من أجل أن التغلب رداءة لرياسة وحدانية ، والملك الذي يصير [٤] متغلباً . وينتقل من رئاسة الأخيار إلى رئاسة قليلين ، وهي أردأ الرؤساء الذين يقسمون مال المدينة على غير < مستحقيه > [٥] ، ويُصيِّرون جميع الخيرات [٣٤] أو أكثرها لذاتهم ، ويجتهدون أن تكون الرياسات أبداً لقوم بأعيانهم ، ويكون الرؤساء قليلين وذوي رداءة ، بدل مَنْ يستأهل ذلك من الأفاضل . — وتنتقل رئاسة الكرامة إلى رئاسة العامة ، فإن هاتين الرئاستين متقاربتا الحدود ، من أجل أن رئاسة الكرامة أيضاً تريد أن تكون رئاسة كثرة ، وأن يكونوا أجمعين الذين في الكرامة متساوين . ورئاسة العامة قليلة الرداءة من أجل أن زوالها من نوع السيرة قليل . — بهذا النوع تتغير السيرُ أكثر ذلك ، فإنه يهون انتقالها بهذا النوع وتقل .

---

(١) بيّن أرسطو أسباب ذلك في كتاب « السياسة » م ٣ ف ٧ ص ١٢٧٩ أ ٣٩ — ب ٣ .
رئاسة العوام : في اليوناني τιμοκρατια وقد ترجمها في السطر السابق برئاسة الكرامة . أما « رئاسة العوام » فهو يترجم بها : الديمقراطية δημοκρατια فهل كان ذلك في النص اليوناني الذي عنه ترجم المترجم العربي ؟ هذه مسألة مهمة جداً .

(٢) التغلب : tyrannie و τυραννισ

(٣) كلاهما : أي الملكية والتغلب (الطغيان) .

(٤) أي : والملك صار متغلباً (أي طاغية) .

(٥) ص : امحسها (!) .

ويمكن أن نأخذ أخْذ[1] أشباه هذه كأمثالها[2] في البيوت أيضاً ، من أجل أن معاملة الأب للأولاد كمعاملة الملك للرعية ، فإن الأب يعنى بالأولاد ، ولذلك سمى أوميروش < زيوس >[3] أباً ، لأن الملك يحتاج أن تكون رئاسته أبوية وأما على الفُرْس فرئاسة الأب تغلبية ، فإنهم يتخذون أولادهم كالعبيد . ورئاسة المولى للعبيد تغلبية أيضاً ، من أجل أنه إنما يستعملهم فيما[4] هو أجود للمولى . فأما هذه فيظهر أنها مصيبة ، وأما الفارسية فمخطئة ، من أجل أن الرياسات من المختلفة : فإن رياسة الأخيار في الرجل والمرأة يظهر أنها مختلفة ، من أجل أن الرجل يرئِس بالاستئهال على التي ينبغي أن يرئِس عليها ، ويسلّم إلى المرأة جميع ما يليق بها . فإذا قدر الرجل وساد على جميع الأشياء يصير إلى قلة رئاسة ويفعل ذلك بالاستئهال ، لا بأنه أجود . [١١٦١ أ] وربما رأست النساء إذا كان ذلك بالقرعة ، ولا تكون الرياسات على الفضيلة حينئذ ، بل تكون لمكان الغنى والقوة ، كما يكون في رياسات القليلين . ورئاسة الإخْوة تشبه رياسة الكرامة ، من أجل أنهم متساوون ، وليس يختلفون ما خلا اختلاف الأسنان ؛ ولهذا السبب إن كان اختلافهم في الأسنان متقارباً ، لا تكون المحبة أخوية . فأما رياسة العوام فإنها تكون أكثر ذلك في المساكن التي لا سيّد لها (فإن ها هنا بالسواء) وفي التي رئيسها ضعيف ، ولكل [٣٥] واحدٍ تسلّط .

١٣

< أشكال الصداقة المناظرة للنظم السياسية >

وفي كل واحدٍ من السير تظهر محبة على قدر ما يظهر العدل أيضاً . أما

---

(١) نأخذ أخذ = نجد ، والترجمة حرفية جداً لكلمة λαβοι .

(٢) أي وكأنها نماذجها وأمثالها .

(٣) ناقص وأضفناه بحسب اليوناني . وزيوس Zeus أبو الآلهة اليونانيين .

(٤) ص : فيما ما هو .

محبة الملك في الذين يملك عليهم فعلى قدر تفاضل الإحسان ، فإن الملك إذا كان خيراً يحسن إلى من يملك عليه ويتعهّدهم لتكون أفعالهم عادلة كتعاهد الراعي غنَمه . ولذلك سمّى أوميروش أغاممنن : « راعي الناس [1] » . والرئاسة الأبوية [2] مثل هذه أيضاً ، وإنما تختلف بعظم المنافع ، فإنه يظن به أنه علةٌ للآنية [3] والكون والتربية والأدب ، ويكافأ بهذه [4] من سلف من الآباء ، من أجل أن الأب رئيس الأولاد بالطبع ، وكذلك مَنْ سلف من الآباء رئيس لمن وُلد منهم ، وكذلك المَلِك على الذين يُمَلَّك عليهم . وهذه المحبات زائدة ، ومن أجل هذا يكرمون الآباء . والعدل من هؤلاء ليس هو واحد بعينه ، بل على الاستئهال .

وكذلك المحبة < بين الزوج وزوجته هي عين المحبة > [5] في رئاسة الأخيار ، أيضاً ، فإنها تكون على قدر الفضيلة ويكون الأجود في الخيرات أكثر وعلى قدر ما ينبغي لكل واحد ، وكذلك العدل أيضاً .

وأما محبة الأخوة فتشبه محبة الأصحاب ، فإنهم متساوون ومتقاربون : والذين مثل هؤلاء فإن انفعالاتهم معاً ، ومتشابهو الأخلاق أكثر ذلك . وهؤلاء يشبهون أصحاب رئاسة الكرامة ، من أجل أنه يراد أن يكون المدنيون متساوين

---

(١) مثلاً في « الالياذة » النشيد الرابع ، البيت رقم ٤١٣ . وأغاممنن Αγαμεμνων Agamemnon كان ملك موقانا Mycènes ، ورئيساً على اليونانيين في حرب طروادة .

(٢) ص : والرئاسة الأمثل هذه ...

(٣) أي لوجود الابن . والآنية تعريب الكلمة اليونانية ειναι ؛ إذ في النص هنا αιτιοσ γαρ του ειναι وهذا شاهد يضاف إلى مئات الشواهد التي أوردناها من قبل على أن كلمة « انية » في كتب الفلسفة الإسلامية هي مجرد رسم عربي للكلمة اليونانية ειναι (= وجود) .

وفي الهامش : « علة لآنية الأولاد : كذا لخصه القاضي » .

(٤) أي : ونحن نعزو هذه المنافع أيضاً إلى من سلف من الآباء .

(٥) ناقص ، وأكملناه بحسب اليوناني .

ذوي استئهال ، وأن تكون الرياسة جزئية بالسوية ، وكذلك المحبة أيضاً ، وأقل ما تكون في أردئها ، فإن في التغلب ليس شيء من المحبة إلاّ أن يكون قليلاً . فإن في الأشياء التي ليس فيها شيء مشترك للرئيس والمرءوس عليه ليست ولا محبة أيضاً ، ولا عدل أيضاً ، كالصانع والآلة ، والنفس والجسد والمولى والعبد : فإن جميع هذه ينتفع من الذي يستعملها ، ولكن ليس محبة لما لا نفس له ولا عدل أيضاً [١١٦١ ب] ولا من التي لها أنفس كيفما وقع : كثَور بالثورية ، أو عبد بالعبودية ، من أجل أن العبد آلة متنفسة ، والآلة عبد لا متنفس . فبأنه عبدٌ لا تنتسب [٣٦] المحبة إليه ، بل بأنه إنسان من أجل أن عدلاً ما لكل إنسان إلى كل من يقدر أن يشاركه بالناموس والشريعة ؛ والمحبة أيضاً على أنه إنسانٌ . وفي التغلبات أيضاً المحبة يسيرة والعدل كذلك . وأما في رياسات العوام فأكثر من ذلك ، من أجل أن الأشياء العامية كثيرة ، وهم متساوون فيه .

١٤

< المحبة بين الأقارب وبين الأزواج >

فكل محبة — كما قد قيل [١] — ففي معاملة [٢] عامية ، وخليق أن يفرز أحدٌ بين المحبة الجنسية [٣] ، والمحبة [٤] الصحبية . وأما المحبّات المدنية والعشيرية والتي تكون بصحبة السفينة وجميع ما يشبه هذه فإنها أشبه بالمعاملات التي تكون

---

(١) فصل ١١ ص ١١٥٩ ب ٢٩ — ٣٢ .

(٢) معاملة عامية = مشاركة κοινωνία Communauté .

(٣) أي بين أبناء الجنس الواحد أو الأقارب .

(٤) أي التي بين الأصحاب .

بالشركة ، من أجل أنه يظهر كأنها تكافؤ ما واتفاق . وخليقٌ أن يُصَيّر أحدٌ في هذه المحبات المحبة الغريبية [1] .

وقد تظهر المحبة الجنسية أنها كثيرة الأشخاص [2] ، إلاّ أن كلها تُنْسب إلى الأبوية ، فإن الوالدين يحبّون الأولاد من أجل انهم شيء فيهـم ، ويحب الأولاد الوالدين من أجل أنهم منهم . ومعرفة الوالدين [3] بالذي كان منهم ، أكثر من معرفة الأولاد، فإنهم من أولئك. والوالد أكثر خصوصيةً بالمولود من المولود بفاعله ، من أجل أن الذي هو من شيء خاص لذلك الذي هو منه (كالسّن والشّعْر ، وما كان مثل هذا) ، وأما تلك فليست بخاصّة لشيء مِمّا يكون منها . وهي أيضاً دونٌ بكثرة الزمان ، من أجل أن الآباء يحبون الأولاد حين تولد من ساعتها ، وأما الأولاد فإنها تحب بعد أن يمضي زمانٌ وتعرف الوالدين : إما بالفهم ، وإما بالحس . ويتبين من هذا أن الأمهات أكثر محبة من غيرهم : فالوالدان يحبون الأولاد لذاتهم (من أجل أن الذي هو منهم كأنه آخَرُهم هُمْ ، ما خلا أنهم مفارقون) ، وأما الأولاد فإنهم يحبون الوالدين من أجل أن كونهم فيهم . ويحب الأخوة بعضهم بعضاً من أجل أن كونهم مـن قومٍ بأعيانهم ، والذي يصيّر اتصال بعضَهم ببعضٍ اتصالهم بأولئك . ومن ها هنا قيل إن الدم واحد ، والأصل واحد ، وما أشبه ذلك ، من أجل أنها شيء واحدٌ بنوعٍ ما ، وبعضها في مفترقين . واجتماع التربية أيضاً كثير (٣٧) الموافقة في المحبة ، وكذلك اجتماع < من في سن > [4] واحد فإن « القرين » يحب قرينه » ، و « الخلطاء أصحاب » ، ومن أجل < هذا > تشبه المحبة الأخوية < المحبة > الصَّحْبية . وأمّا خصوصية بني العم وسائر القرابة فإنها من هؤلاء ، من أجل أنهم من قومٍ بأعيانهم . ويكون بعضهم أخص ، وبعضهم أبعد ،

---

(١) نسبة إلى الغريب ، أي الأجنبي .

(٢) بمعنى : الأشكال والصور .

(٣) ص : بالتي .

(٤) غير واضح في المخطوط .

على قدر قرب الأول الذي < انحدروا منه وبُعْده > [1] .

والمحبة التي تكون في الأولاد للوالدين ، وفي الناس للإلهة كالشيء الخيّر الفاضل، من أجل [أن في] [2] تسليم أعظم الإحسان : فهم علة للكون وللتربية والنمو بعد الكون،والأدب . ولهذه المحبة من اللذة والمنفعة أكثر مما هو في محبة الغرباء ، على قدر مشاركتهم في معاملة العمر . وفي المحبة الأخوية ما في المحبة الصحبية ، ولا سيما في ذوي الاستئهال ، وبالجملة في المتشابهين على قدر أكثر خصوصيتهم من مولدهم ومحبّة بعضهم لبعض وعلى قدر مشابهة بعضهم بعضاً في الأخلاق الذين هم من قوم بأعيانهم وتدربوا معاً وتأدبوا معاً، وقد طالت فيهم التجربة الزمانية وثبتت جداً ، وكذلك في سائر الأشياء على قدر مناسبة المحبة الذين هم من جنس واحد .

وأما المحبة التي هي للرجل والمرأة فإنه بما أنها محبة طبيعية من أجل أن الإنسان في العشيرة بالطبع أكثر منه في المدينة على قدر ما أن البيت قبل المدينة وأشد اضطراراً، وكذلك توليد الأولاد أعم للحيوان – فإن المعاشرة : أما في سائر الأشياء فعلى هذا القدر ، وأما في الناس فإن المساكنة ليس من أجل فعلهم الأولاد فقط ، بل تكون من أَجْل ما في العمر أيضاً ، فإن أعمال الرجل والمرأة مفترقة ، وأعمال هذا غير أعمال تلك . وإذا صُيِّرت الأعمال الخاصيّة عامّية، كان في ذلك كفاية . ومن أجل هذه الأشياء يظن أن في هذه المحبة المنافع واللذة ، فإنها إن كانت حاصلة فهي ذات استئهال ، من أجل أن لكل واحد منهما فضيلة . وخليق أن يفرح كل واحد منهما بمثل هذا الرباط ، ويُظَن أن الرباط هو الأولاد، ومن أجل هذا فناءُ لذةِ مَنْ لا وَلَد له [٣٨] يكون أسرع ، فإن الأولاد خيرٌ مشترك لكليهما ، والمشترك يجمع ويربط .

---

(١) غير واضح في المخطوط .

(٢) كذا في المخطوط ولا معنى له ، لهذا نقترح حذفه .

وأما الطلب : كيف ينبغي أن يكون عمر (١) الرجل مع المرأة ، وبالجملة : عمر الصديق مع الصديق ، فإنه يظن أنه ليس في هذا الطلب شيء آخر ما خلا : كيف العدل في هذا ؟ من أجل أنه لا يظهر أنه ينبغي أن يكون عمر الصديق مع صديقه كعمره مع الغريب ، وكذلك العمر مع الصاحب ، ومع القرين في التعلـــيم .

١٥

< قواعد عملية للصّداقة بين الأكفاء . — الصداقة النفعية >

ولما كانت المحبّات على ثلاثة أنواع كما قيل في الابتداء (٢) ، وكان في كل واحد منها بعضُ الأصدقاء بالتساوي ، وبعضهم بالزيادة ، فإن الأخيار يكونون أصدقاء بالسوية (٣) وقد يكون الأجود صديقاً للأردأ ، ويكونان أيضاً كذلك ملتذين [١١٦٢ ب] ، ويكونون متساوين في الصداقة لمكان المنفعة ، ويختلفون أيضاً فإنـــه ينبغي : أمّا للمتساوين فإن تكون محبتهم متساوية وأن يكونوا متساوين في جميع سائر الأشياء ؛ وأما الذين ليسوا بمتساوين فينبغي أن يكونوا في الزيادة على قدر نسبة بعضهم إلى بعض .

وأنواع الشكاية تكون لمكان اللوم أيضاً في المحبّة التي تكون لمكان المنفعة وبحقٍّ تكون في هذه فقط ، أو تكون فيها أكثر ذلك ، فإن الذين هم أصدقاء لمكان الفضيلة يحبّون أن يُحْسن بعضُهم إلى بعض الفعلَ ، من أجل أن هذا هو للفضيلة والمحبة . ومشاجرة هؤلاء ليست شكايةً ولا قتالاً ، من أجل أنه

---

(١) عمر = حياة .

(٢) فصل ٣ ص ١١٥٦ أ ٧ .

(٣) ص : ولا — وهو تحريف ، إذ يقلب المعنى .

لا يتصعب أحدٌ عـــلى المحب والذي هو حسن الفعل . بل إن كان سارّاً فإنه ينتقم منه بحسن الفعل . فإن كان مفرطاً فإنه إذا أصاب ما يشتهي ، لا يشكو الصديق من أجل أن كل إنسان يشتهي الخير . ولا يكون هذا كثيراً أيضاً في الذي لمكان اللذة ، من أجل أنه يكون لكليهما معاً الشيءُ الذي يشتهونه ، فإنهم يفرحون بكينونتهم معاً . وخليقٌ أن يظهر أن الذي لا يشكو ولا يُسرّ أيضاً أهلٌ لأن يضحك به ، إذ كان لك ألا تقيم معه يومه أيضاً .

ومن الصداقات صداقة لوّامة ، لمكان المنفعة . فإن الذي يستعمل بعضهم بعضاً لمكان المنفعة يحتاجون أبداً إلى الأكثر مما ينبغي ، ويلومون من أجل أنهم لا يصادقون على قدر [٣٩] ما بهم إليه الحاجة ، إذا كانوا أهل ذلك ، ورأوا المحسن لا يقدر على أداء جميع ما يحتاجون إليه فينفعلون [١] .

وقد يشبه أن تكون المحبّة كالعدل . فكما أن العدل على نوعين ، فإن بعض العدل لا يُكْتَب ، وبعض على قدر [٢] الناموس ، كذلك المحبة التي تنسب إلى المنفعة فإن بعضها خلقية ، وبعضها ناموسية . فأنواع الشكاية تكون أكثر ذلك إذا لم تكن المحبّة على قدر الاستئهال ، بل كانت < العلاقـــة والرابطة > [٣] الناموسية التي ينطق بها بعضها سوقية بكليتها وهي التي تكون من يد إلى يد . وأما التي هي أكثر حرية فإنها تكون بزمان < وإعطاء > [٣] شيءٍ بدل شيء . والاستئهال في هذه بيّنٌ لا يشك فيه ، والناجز [٤] فيها دونَ محبة [٤] ، ومن أجل هذا ليس بهذه حكومة عند بعض الناس ، بل يُبْدون أنه ينبغي أن يكرم من عامل معاملة بالدين . وأما المعاملة الخلقية فليست في أشياء

---

(١) ص : المنفعلون .

(٢) قدر : غير واضحة في المخطوط .

(٣) غير واضح في المخطوط .

(٤) كذا ! وفي اليوناني : والالتزام بَيّن لا شك فيه ، لكنه ينطوي مع ذلك على عنصر محبة ، وأعني به المُهْلة الممنوحة » .

يُنْطَق بها ، بل يُعْطى كالصديق أو شيء آخر مثل هذا، ويرى أن يأخذ المساوي أو الأكثر ، كأنه لم يعط بلْ كأنه عارية . وليست شكاية في المعاملة والمفارقة متشابهة ، وإنما يعرض ذلك من أجل أن جميع الناس أو أكثرهم يريدون الخير ويختارون النافع [١١٦٣ أ] . والخير هو أن يصنع الإحسان بالمجازاة ، والنافع أن يحسن إلى ما يقوى أن يجازي على قدر استئهال ما صار إليه . فإنه لا ينبغي أن يصر صديق على الفكرة كأنهم قد أخطأوا في البدء وأصابهم خير من الذي لم يكن ينبغي ، من أجل أنه لم يكن ذلك من صديق ، ولم يكن فعلهم لهذا بعينه ، فإنه كمثل ما ينبغي أن تكون معاملة من اصطنع إليه المعروف في أشياء ينطق بها . كذلك خليقٌ أن يكون ينبغي أن يُقِرّ بالمعروف الذي يقدر عليه ولا يقدر على المكافأة . وإذا لم يفعل ذلك لمكان (= بسبب) أنه لا يقدر عليه ، فخليقٌ أن يكون قد أوجب أنه لو كان يقوى على ذلك لما [1] كان قد فعله .

وينبغي أن نفحص في البدء : بماذا يكون الاحسان إليه ؟ وعلى ماذا ؟ وكيف يصبر عليه ، أو إن كان يصبر عليه أو لا يصبر ؟ وفي هذا [٤٠] مشاجرة : هل ينبغي أن يكون القياس على قدر منفعة المنفعل ، وأن تكون المجازاة على قد هذه ؟ أو أن يكون القياس على قدر إحسان الفاعل ؟ فإن المنفعلين يقولون إنهم أخذوا من المحسنين أشياء كانت عندهم صغاراً ، وما كان يمكن أن يؤخذ من غيرهم ، لأجل التقليل [2] في أعمالهم . وأما المحسنون فيقولون خلاف ذلك ، وأنهم أعطوا أكثر ما كان عندهم وما لم يكن يمكن أن يؤخذ من غيرهم إلاّ بأنواع الغصب أو أنواع مثل هذه . فإذا كانت الصداقة لمكان المنفعة ، فقياسها منفعة المنفعل ، فإن هذا هو الذي يطلب وله في ذلك كفاية ، من أجل أنه يأتي بالمساواة . فالمعونة تكون على قدر ما ينتفع به هذا ، وينبغي

---

(١) ص : لمكان .

(٢) ص : قليل في أعمارهم .

أن يسلم إليه على قدر ما أصيب أو أكثر منه ، فإن ذلك أجود . — وأمـــا المحبات التي تكون على قدر الفضائل فليس فيها أنواع شكاية ، وإنما يشبه < أن يكون > القياس < هو > اختيار الفاعل، فإن جمهور الفضيلة والخلق في الاختيـــار .

١٦

< قواعد السلوك في الصداقة بين غير الأكفاء >

وهو يختلف في الصداقات التي تكون على الإفراط ، من أجل أن كل واحد يرى أن له الأكثر ، وإذا كان ذلك يحلل الصداقة ، فإن الأجود يرى أنه ينبغي أن يكون له الأكثر ، من أجل أنه ينبغي أن يعطي الأكثر الخير ، وكذلك يرى أنه أنفع . ولا يزعمون [١] أنه ينبغي أن يكون للرديء أسوةٌ ما لـهُم ، وأن أمور المحبة إن لم تكن على قدر استئهال الأفعال يظن بها أنها تكون خدمةً ، لا محبةً . فإنه كما أن في اشتراك الأموال إنما يأخذ الأكثر الذي قد عنى أكثر ذلك ، ينبغي أن يكون في المحبة أيضاً ، وأن يكون الناقص والأردأ على خلاف ذلك . فإن الصديق الخيّر الذي يعين المحاويج على الكفاف فإنهم يزعمون أن منفعته بأن يكون صديقاً لفاضل ، أو لذي مقدرة ولا يـتّمنع [٢] به أصلاً .

وقد يشبه أن يكون [١١٦٣ ب] الرأي في كليهما بنوعٍ صحيح . فإنه ينبغي أن يعطي كل واحد منهما الأكثر من صداقة صاحبه ، ولكن أن يعطي ، إمّا الأفضل والأكثر من الكرامة ، وإمّا الأخسّ والأكثر من الربح ، من أجل أن الكرامة [٤١] جزاء الفضيلة وجزاء حسن الصنيع ، وأما الربح فإنه معونة كل أنواع الحاجة .

---

(١) في الهامش : « ولا يزعم أحدٌ أنه ينبغي أن يكون مساوياً للفاضل : كذا لخصه القاضي » .

(٢) في الهامش : ولا ينتفع .

ويظهر أن ذلك كذلك في السِّيَر المدنية أيضاً ، فإنه لا يُكَرَّم الذي < لا > يكتسب خيراً ما للعامّة : فإن العامّ يُعْطي للذي ينفع العامّة ، وإكرامه عام . وليس يمكن أن يتحوّل أحدٌ معاً ويكرم من العامية . فإنه في جميع الأشياء لا يمكن أن يصبر أحدٌ على النقصان . وإنما يعطون الكرامة للذي ينتقص بالأموال والذي يرتشي بالأموال ، فـإن الاستئهال يصيّر الأشياء متساوية ويحفظ الصداقة ، كما قيل [١] .

وكذلك ينبغي أن يقال في الذين ليس لهم على التساوي وفي الذي ينتفع بالأموال أو بالفضيلة ، وأن تعطى الكرامة من الذي يعطي ما يمكن . فإن الصداقة إنما عليها ما أمكن ، لا ما على الاستئهال . فإن الاستئهال ليس في جميع الأشياء هو ، كما في الكرامات التي تكون في الآلهة وفي الآباء ، من أجل أنه لا [٢] يؤدي في أحد فيهم الاستئهال أبداً [٢] . وإذا هو خدم على قدر الطاقة يظن به أنه ذو استئهال . ومن أجل هذا خليقٌ أن يظن أنه لا يحل للابن أن يجاوب قول الأب ، وأنه يجب على الابن أن يؤدي ما قد وجب عليه للأب . وإذا فعل شيئاً فقد فعل خيراً ما ابتدأ به . وهو كالذي عليه حق واجبٌ لذي الحق . وخليق ألا يكون لأحد سلطان على أن يترك الأب ، فإنه لا يُرى أحدٌ أن يهرب من الذي ليست شرّيته مفرطة . فإنه مع ما في ذلك من الصداقة الطبيعية ان في أخلاق الناس ألا يضنّ بالمعونة ، والذي هو أحرى بأن يُهْرَب منه ، من أن يصنع بهم خير ، ويهربون من أن يفعلوا هم ذلك ، كأنّ ذلك ليس بنافعٍ لهم .

فهذا قدر ما يقال في هذه . وأما في جميع المحبات التي أنواعها مختلفة فإن الملاءمة تساوي المحبة ، كما قد قيل .

] [آخر المقالة التاسعة من «الأخلاق» . والحمد لله وسلّم على عباده الذين اصطفى] [.

---

(١) في فصل ١٥ ص ١١٦٢ أ ٣٤ – ب ٤ . وقارن ف ٧ ص ١١٥٨ أ ٢٦ ؛ ف ١٠ ص ١١٥٩ أ ٣٥ – ب٣ .

(٢) أي فإنه لا يقدر أحد أن يفهم ما يستحقونه من الإكرام والإجلال .

بسم الله الرحمن الرحيم　　　　صلى الله على محمد وعلى آله وسلم

المقالة العاشرة [= التاسعة]

من كتاب « الأخلاق » لأرسطو

١

< مختلف أنواع الصداقة . تحديد الجزاء >

قـــال :

[١١٦٣ ب ٣١]

وأما جميع المحبّات التي أنواعها مختلفة ، فإن الملاءمة تساوي وتسلم المحبة ، كما قد قيل[1] : مثلما يكون في الهيئة المدنية أيضاً ، فإنه يبادل الإسكاف فيها الخفافَ بما تستحق ، وكذلك الحائك ، وغيرها من الصنائع . وأما ها هنا فقد أصيب مقدار مشترك ، وهو الدينار ، وإليه ينسب [١١٦٤ أ] جميع هذه وبه يُقدّر : — وأما في هيئة العشق ، فربما شكا العاشق < إذا > أحبّ

---

(١) في م٥ ف٨ ص ١١٣٢ ب ٣١ — ٣٣ ؛ م٨ ف٨ ص ١١٥٨ ب ٢٧ ؛ ف ١٠ ص ١١٥٩ أ ٣٥ — ب٣ ؛ ف ١٥ ص ١١٦٢ أ ٣٤ — ب٤ ؛ ف١٦ ص ١١٦٣ ب ١١ — وإن كان ذلك بصورة غير واضحة .

محبة >(١) مفرطة، ولم يُحَبّ مثلها وليس له شيء مَحَبّي(٢)، إن كان ذلك. وكثيراً ما يشكو المعشوق من أجل أنه < قد وعد > (٣) جميع المواعيد وليس يفعل منها شيئاً الآن. وإنّما تَعْرِض هذه الأشياء إذا كان يحب العاشقُ المعشوقَ لمكان اللذة، ويكون المعشوق يحب العاشق لمكان المنفعة، ولم تكن هذه في كليهما، فإنه من أجل هذه تكون المحبة ويكون تحللها إذا لم تكن الأشياء التي من أجلها كانت محبتها من أجل أنهما لم يكونا محبّين ذاتهما، بل أشياء ليست بباقية؛ ومن أجل هذا صارت المحبّات مثلها. وأما المحبة الخلقية فمن أجل أنها بذاتها < فإنها > تبقى، كما قد قيل (٤).

وهي تختلف أيضاً إذا كانت لهما ولم تكن على ما يشتهون. فإن المحب إذا لم يَصر الشيء إليه على ما يجب، كان عنده شبيهاً بالذي لا يكون ألبتة، مثل الذي يعد (٥) المغَنّي بأنه يزيد في سروره على قدر جود غنائه. فإذا اقتضاه المواعيد قال له إنه قد كافأه بدل اللذة بلذة. فلو كانت هذه إرادة كل واحد منهما، لكان في ذلك كفاية. وأما إن كان إنما يريد أحدهما النزهة، والآخر الربح فكان لأحدهما ما أراد، ولم يكن للآخر ذلك، فإذاً لا تكون المعاملة على ما ينبغي، من أجل أنه إنما محبّته * إلى التي يحتاج إليها، وإنما يعطي هذه الأشياء من أجل تلك.

ولأيّهما (٦) ينبغي أن تكون مرتبة الاستهال؟ < هل > للذي أَعْطَى أن

---

(١) غير واضحة في المخطوط.

(٢) أي: مع أنه ليس فيه ما يدعو إلى المحبة، إن حدث ذلك. — محبّي Φ λητον.

(٣) ص: « انه لا يعد أولا جميع »... وفيه تحريف ظاهر.

(٤) راجع م٨ ف٤ ص ١١٥٦ ب ٩ — ١٢؛ م٨ ف ٥ ص ١١٥٧ أ ١٠.

(٥) يروي فلوطرخس (في أحوال الاسكندر ٢ : ١) أن الطاغية ديونسيوس وعد أحد الموسيقيين بإعطائه تالنت، ولكنه في اليوم التالي قال له إنه كوفىء بما فيه الكفاية بما استمتع به من لذة توقع الحصول على هذا التالنت!

* قرأها آربري: همته — وفي المخطوط ما أثبتنا.

(٦) ص: ولا يتهما — وهو تحريف ظاهر.

يكون كالأمر ، < أو > الذي [٤٣] أخذ ، كما زعموا أنه كان يفعل فروطاغورس [١] فإنه كان إذا علّم شيئاً ما ، كان يأمر المتعلم أن يكرم على قدر ما يرى أنه يستأهل ما تعلّم ، فكان يأخذ على هذا القدر . وبعض الناس يرضيهم في مثَل : « هذه الأجرة < المقررة > » [٢] . ومنهم من يأخذ القضية ولا يفعل شيئاً مما قال ، لإفراط المواعيد ، وبحق يصيرون إلى أنواع الشكاية من أجل أنهم لا يفعلون ما قد أقرّوا به ووعدوا من أنفسهم . وخليقٌ أن يكون السفسطائيون [٣] يضطرون أن يفعلوا هذا ، من أجل أنه لا يعطيهم أحدٌ فضةً لما يعلّمون . وأما هؤلاء إذ لا يفعلون ما قد أخذوا < عليه > الأجر ، فبحقّ « هم » في أنواع الشكاية .

وأما في الأشياء التي لا يكون شرط على فعلها ، فقد قيل إن الذين يفعلون ذلك من أجل ذاتهم ، لا تلزمهم الشكاية . فإن المحبّة التي تكون عن الفضيلة مثل هذه ، وتصير المكافأة على الاختيار [١١٦٤ ب] ومن أجل أن مكافأة الصديق والفضيلة واحدة ، ويشبه أن تكون مشاركة ومعاملة عامل على الفلسفة [٤] على هذه الحال ، من أجل أن الاستئهال لا يعد بالأموال ، ولا تكون في هذه المعاملة من يُساوَى بالوزن ، بل خليق أن يكون الكفاف فيها الممكن ، كما هو في < الآلهة و> [٥] الآباء أيضاً ، فإنه وإن كانت العطية ليست مثل هذه ، ولكن ينبغي في بعض الأشياء أن تكون المكافأة أكثر ذلك بالمساواة على قدر ما

---

(١) راجع محاورة « فروطاغورس» لأفلاطون ص ٣٢٨ ب .

(٢) مثل = مبدأ . والعبارة مأخوذة من بيت شعر لهزيود في « الأعمال والأيام » (البيت رقم ٣٧٠) يقول: « فليؤمّنْ الأجر المتفق عليه مع الصديق ! » والمعنى هو: على المرء أن يحدد هو الأجر ، حتى لو كان يتعامل مع صديق .

(٣) غير واضحة في المخطوط وقد قرأها آربري هكذا : « الشهّابون (!) » ولم يعلّق عليها ، ولا معنى لها هنا . وما أثبتناه بحسب ما في اليوناني οἱ σοφισταί (١١٦٤ أس ٣٢) .

(٤) أي معاملة من يعلّمنا الفلسفة . — ويقترح آربري : ومعاملة للذي عامل ...

(٥) ناقص في الترجمة ، وأضفناه بحسب اليوناني .

يرى كلاهما أنها على الاستئهال . وأما إن لم يعرض ذلك ، فخليقٌ ألا يكون مضطراً فقط أن يرتب فيه الذي هُوَ له ، بل أن يكون واجباً أيضاً ؛ فإنه على قدر ما انتفع هذا أو على قدر ما اختار اللذة على غيرها ، على قدر ذلك مكافأة يأخذ منه على قدر ذلك من الاستئهال . فإنه يظهر في الأشياء التي تشترى أنه يكون ذلك ، وفي بعض الأشياء ليست نواميس أيضاً ، ومن أجل أنه ليس قضاء في المعاملات الإرادية ، كأنه ينبغي أن يفارق هذا ، بل الذي قنع كما خالطه أيضاً ، فإنه يرى أن الذي سُرَّ به أولاً [1] بمنزلة الاستحقاق من الذي سُرّ من أجل أن أكثر ذلك لا يكرمون بالمواساة [2] الذين لهم ذلك ويريدون أن يأخذوه . فإن الأشياء [٤٤] الخاصّية والتي يعطيها كلٌ واحدٍ من المعطين يظهر أنها أهل للكثير [3] . إلا أن المكافأة تكون على قدر ما يرتبون الذين يأخذون . وينبغي ألا تكون الكرامة على قدر < ما > يظهر أنه يستأهل الشيء بل على قدر ما فيه من الاستئهال * .

٢

< التنازع بين مختلف صور الصداقة >

وفي هذه أيضاً تحيّرٌ بنوعٍ عويص ، كقولي : هل ينبغي أن تسلم جميع الأشياء إلى إنسانٍ واحد مثلَ الأب ويقنع بقوله ، أو ينبغي للمريض أن يقنع

---

(١) يصححها آربري إلى : أولى δικαιοτερ .

(٢) يصححها آربري إلى : بالمساواة ، إذ في اليوناني ισου ι σε .

(٣) قرأها آربري : الكثير — وهو خطأ ، وفي المخطوط كما أثبتنا .

* نشر آربري هذا الفصل الأول من المقالة التاسعة مع ترجمة انجليزية ومفردات يونانية عربية — في مقاله المنشور في «Bulletin of the School of Oriental and African Studies. vol. XVII (1955) pp. 1-9. وقد قارنا نشرته هذه بنشرتنا هنا .

بقول الطبيب أو يصير قائد الجيش المحارب ؟ وكذلك هل ينبغي أن نخدم الصديق أو الفاضل ؟ وهل أحرى أن يُكافأ الذي اصطنع المعروف ، أو غيره ؟ وإن لم يمكن أن يصطنع الخير كليهما ، كان أحرى أن يصطنع إلى الذي ابتدأ بالإحسان ؟

وخليق ألاّ يهون تقييد (١) جميع الأشياء على الاستقصاء ، فإن فيها اختلافات كثيرة على اختلاف أنواع كثيرة : بالعِظم والصغر ، والجيد والمضطر (٢) . وأمّا أنه لا ينبغي أن يسلّم بجميع الأشياء إلى واحدٍ — فبيّن : فإنه لا ينبغي أن يصير اصطناع المعروف أكثر ذلك — إلى غيرٍ من قد ابتدأ بالمعروف دون هذا ، أو أن يكون أحرى أن يهب لغير هذا دونه ، بل أحرى أن يكافأ هذا بذلك الذي هو له ، كالقرض الذي أقرضه فينبغي أن يعطاه أكثر من غيره . وخليقٌ ألا يكون هذا أيضاً مثل الذي قد خلص من اللصوص : هل ينبغي أن يخلّص الذي خلّصه ويكافئه بذلك من كان ، أم لا يخلّصه إذا وقع؟ وهل ينبغي أن يعطى لمن اقتضاه ؟ أو ينبغي أن يخلّص أباه ؟ [١١٦٥ أ] فخليقٌ أن يظن أن خلاص أبيه أوجبُ عليه من خلاص ذاته أيضاً ، فإنه كما قيل بالجملة ينبغي أن يؤدّي الحق الواجب . وأما إن كانت العطية للجيد أو المضطر ، فينبغي أن يحال إليها ؛ فربّما لم تكن المكافأة مساوية لما قد كان من العطية إذا كان الفاعل يفعل . فمن يعلم أنه فاضل ويكون للذي يظن به أنه ذو رداءة ، فربما لم ينبغ أن يقرض الذي أقرض ويكافأ بذلك . فإن الذي أقرض إنما أقرض وهو يرى أنه سيستوفيه ،من أجل أن الذي لا يرجو أن يأخذ ما هو له خاصٌ خلق للشرير جداً . فإن كان هذا هكذا بالحقيقة لا يكون الاستئهال [٤٥] يساوي ؛ وإن لم يكن كذلك وكان يُظن به ، فخليقٌ ألا يظن به أنه يفعل (٣) ما لا ينبغي .

---

(١) غير واضح في المخطوط .

(٢) المضطر = الضروري .

(٣) في السطر : ينفعل ، وفوق : « يفعل : صح » .

وكما قيل [1] : وإذاً النقاش في الانفعالات والأفعال بالسوية وهـــم محدودون .

أمّا إنه لا ينبغي أن يعطوا أجمعين أشياء بأعيانها ولا أن يعطي الأب جميع الأشياء كما أنه ليس الذبيحة لديا [2] [Διὶ] فقط — فبيّن أن الآباء يعطون أشياء أُخَر والأخوةُ أشياء أخر ، وآخرون يعطون والأصحاب والذين اصطنعوا المعروف أخر لهم ويكافئونهم بها — ينبغي أيضاً أنهم يفعلون كذلك . فإنهم إنما يَدْعُون في الأعراس مجانسيهم [3] والذين يعمّهم الجنس وتصيبهم أفعال < الجنس > ؛ ويريدون حضور أشباههم في الأشياء الخاصّية أكثر ذلك ، فإن ذلك ينبغي أن يكون . ومن أجل هذا خليق أن يروا أنه يجب عليهم أن يقوتوا الآباء الذين هم علة كونهم ، وأن يكون ذلك فيهم أجود ما يكون لذاتهم ، وأن يَكْفوا هذه الأشياء وأن يكرم الآباء كالآلهة ، ولكن ليس جميع الكرامات ، فإن كرامة الأب ليست كرامة الأم ، ولا كرامة الحكيم كرامة قائد الجيش ، بـــل يكرم الأب الكرامة الأبوية ، والأم كذلك بالأميّة ، وكل كبير : الكرامة التي تجب < لشيخوخته : بالوقوف [4] > له ، وبالتوسيع ، وما أشبه ذلك . وأيضاً مؤانسة الأصحاب والأخوة والخلطاء بكلهم . أما [5] القرابة والعشيرة وأهل مدينته وجميع باقي هؤلاء : فقد ينبغي

---

(١) م١ ف١ ص ١٠٩٤ ب ١١ — ٢٧ ؛ ف٧ ص ١٠٩٨ أ ٢٦ — ٢٩ ؛ م٢ ف٢ ص ١١٠٣ ب ٣٤ — ١١٠٤ أ ٥ . والمقصود أن براهيننا يجب أن تتكيف مع الأحوال النوعية ، لأنه لا يمكن وضع قوانين ثابتة في الأخلاق . والترجمة الصحيحة هكذا : « ومن هنا ، كما لاحظنا من قبل مراراً، فإن المناقشات حول انفعالاتنا وأفعالنا لا تسمح بالتحديد إلاّ بما يناسب الموضوعات التي تتناولها » .

(٢) أي لزيوس . و Διὶ في صيغة المضاف إليه .

(٣) مجانسيهم = مشاركيهم في الجنس = أقاربهم .

(٤) ص : لقوته بالقوة له — وهو تحريف فاحش .

(٥) ص : أني (!)

أبداً أن يُدَام إعطاؤهم ما هو لهم خاصّ ، وأن يقايس ما لكل واحدٍ منهم بالخاصية أو الفضيلة أو الا < نتفاع > ، فإن قياس الذين يعمّهم الجنس هيّن ؛ وأما قياس الذين يختلفون بالجنس فعسير . ولكن لا ينبغي أن يترك ذلك من هذه السبيل ، < بل > ينبغي أن يُفَصَّل على ما يمكن .

٣

< في قَطْع الصداقة >

وفي ذلك تحيّرٌ أيضا : إن كانت المحبات تتحلل أم لا ، في الذين لا يثْبُتُون < كما كانوا > . أمّا الذين[1] هم أصدقاء [١١٦٥ ب] لمكان النافع أو اللذيذ < فإنه > إذا لم تكن هذه الأشياء فليس بعجيب [2] أن تتحلل صداقاتهم ، لأنهم إنما كانوا أصدقاء لهذه الأشياء التي إذا فَنِيت يجب ألا يحبوا. وخليق[٤٦] أن يشكو [3] شاكٍ : أما كان يرائي في باطنه لمكان النافع أو اللذيذ الخلقي ، فإنه كما قيل في البدء[4] يكون في الأصدقاء اختلافات كثيرة إذا لم تكن ظنونهم متشابهة وكانوا أصدقاء . فإنه إذا كذب أحد وظن أنه يُحبّ لمكان الخُلُق ، وكان ذلك لا يفعل شيئاً مثل هذا — فخليق أن يتهم ذاته . وأما إذا طلب بمرأيات[4] بذلك ، فواجب أن نشكو الذي طلب أكثر من شكاية الذين يغشون الدينار ، على قدر رداء الفعل في الذي هو أكرم .

وأما إن كان يقبل ذلك على الآخر ثم صار رديئاً ويظن به ذلك — فهل

(١) ص : أو الذين .

(٢) ص : تقبيح — وقد أصلحناه بحسب اليوناني ατοπον .

(٣) ص : يشك — وهو تحريف ، إذ في اليوناني εγκαλεσειε .

(٤) م^٨ ف ١٥ ص ١١٦٢ ب ٢٣ — ٢٥

(٥) جمع مرآة feintes .

ينبغي أن يُحب أيضاً ؟ لا نظن ذلك ، إذ كان لا ينبغي أن يحب كل شيء ، ما خلا الخير ، وكان لا يحب ذلك ، إذ لا ينبغي أن يكون يحب الشرير ، ولا أن يتشبه برديء . وقد قيل إن الشبيه محب للشبيه. فهل ينبغي أن تحل الصداقة من ساعتها ، أو لا ينبغي ذلك في كلهم ، بل في الذين لاشفاء لشرّيتهم ؟ وأما الذين يمكن فيهم الإصلاح، فأحرى بأن ينبغي أن يعانوا في الخلق < أكثر > من المال على قدر ما هو أجود من هذا وبما هو أخص بالمحبة . وخليق أن يظن بالذي[1] يحل أنه لا يضيع شيئاً لا ينبغي، فإنه لم يكن صديقاً لهذا ، ولا بمثل هذا . وإذا تغير فلا يمكن أن يعيد ما قد ذهب عنه .

وأما إن ثبت أحدهما، وصار الآخر أفضل وتبدل في الفضيلة كثيراً — فهل ينبغي أن يتخذ صديقاً ؟ أو لا يمكن ذلك ؟ وإنما يتبين ذلك كثيراً في البُعْد العظيم ، مثل الصداقات الصبيانية ، فإنه إن ثبت أحدهما صبيّاً في الفعل ، وصار الآخر له عقل وجلي [2] قوي ، فكيف يكونون [3] أصدقاء ، إذ لا يرتضون بأشياء بأعيانها ، ولا يفرحون ويحزنون بأشياء بأعيانها ؟ فإنه لا تكون لهم هذه الأشياء بأعيانها كما هي لكل واحد منهما ؛ وليس يمكن أن يكونوا أصدقاء من غير هذه كما قيل ، ولا يمكن أن يكون عمرهما في خلطة واحدة . وقد قيل[4] في هذه .

فإذاً ولو لم يكن صار له صديقاً في وقت ما ، لم يمكن له من التغير أشد من هذا . وينبغي أن نكون نذكر الخلطة التي كانت . فكما نرى أنه ينبغي : أن يوهب [٤٧] الأصدقــاء أكثر من الغرباء ، فكذلك ينبغي أن نصادق

---

(١) ص : تخل .

(٢) يناظرها في اليوناني κρατιστοσ : الأقوى ، الأحسن .

(٣) ص : يكون .

(٤) في المقالة الثامنة ، ف٦ ص ١١٥٧ ب ١٧ — ٢٦ ؛ ف ٩ ص ١١٥٨ ب ٣٣ — ٣٥ .

الذين كانوا أصدقاء ، لمكان الصداقة المنصرمة ، إذا لم تتحلل لمكـــان افراط الرداءة .

٤

< تحليل الصداقة . الايثار والأثرة >

[١١٦٦ أ] وإنما تحد الأشياء الصداقية بإضافتها إلى الأصدقاء . ويشبه أن تكون جميع الصداقات التي تُحدّ إنما جاءت من إضافتها إلينا . فإنهم يعرّفون الصديق بأنه الذي يريد الخيرات ويفعلها ، أو التي تظهر أنها خيرات ، من أجل الصداقة بعينها ؛ أو الذي يريد أن يكون وأن يختار من أجل أصدقائه ، كالذي يصيب الأمهات < نحو > الأولاد والذين أجفوا [١] من الأصدقاء . ومن الناس من يفرض[٢] الصديق : المعاشر والموافق في الأشياء ، أو الذي يألم بألم الصديق ويفرح بفرحه أكثر ذلك ، ويعرض هذا أيضاً للأمهات . ومنهم من يحدّ الصديق بالإضافة إلى كل واحد من هذه ، لأنها للفاضل . وأما الباقون فإنهم يرون أنهم مثل هؤلاء. فقد يشبه — كما قد قيل[٣]. — أن تكون الفضيلة والفاضل قدراً لكل واحد منهم . فإن الفاضل يشارك في الإرادة ويشتهي الأشياء بأعيانها بكل نفسه ، ويريد لذاته الخيرات والتي يظهر أنها خيرات ، ويفعل ذلك، فإن الخير يبعث لمكان الخير ومن أجل ذاته . فإنه من أجل الفكرة يظن كل واحد ما هو ويريد الحياة لذاته والسلامة ، ولا سيّما سلامة هذا الذي يعقل به . والآنية خير للفاضل . وكل واحد يريد لذاته الخيرات. وليس يريد ذلك أحد إذا صار إليه ، ما خلا الذي يشتهي أن يكون له جميع الأشياء ، فإنه يريد أن يكون له ذلك (فإن للإله الآن الجود بنوع آخر ما كان من شيء) . وخليق بأن يظن

(١) بمعنى : حدثت فيما بينهم جفوة .

(٢) كذا ، وفي اليوناني بمعنى : يعرّف ، يقرر .

(٣) م٣ ف٦ ص ١١١٣ أ ٢٢ — ٣٣ .

أن كل واحد هو الذي يفهم ، ولا سيما إن أراد مثل هذا أن يعاشر ذاته فإنه يفعل ذلك بلذة . فإنه يشتهي مذاكرة ما قد عمل ؛ ويسرّه ذلك ويشتهي أيضاً رجاء الخيرات فيما يستأنف ، وما كان مثل هذا من الآراء فإنه يقدر عليها بالفكرة ، ويشارك ذاته بالألم واللذة أكثر ذلك فإنه أبداً الشيء الواحد محزن ولذيذ ، وليس آخر وآخر في زمان مختلف كقول القائل ليس فيه ندامة (١) .

[٤٨] ينبغي أن يكون الفاضل كل واحد من هذه، كما أن كل واحد منها بذاته ، وأن يكون عند الصديق كما هو عند ذاته ، من أجل أن الصديق آخرُ هو هو (٢) ، إن كان يُرَى أن الصداقة شيء ما والأصدقاء والذين لهم أشياء بأعيانهـــا.

وأما هل الصداقة < يمكن (٣) أن تكون بين الإنسان ونفسه > أوْ لا يمكن ، فلنترك ذلك حيننا هذا > (٣) . فخليقٌ أن يظن بهذه الصداقة صداقة ، وإنهما اثنان أو أكثر مما قيل أيضاً وأن إفراط الصداقة إنما يشابه بالإضافة إليه [١١٦٦ ب] .

ويظهر أن الذي قد قيل يكون للكثيرين أيضاً وإن كانوا ذوي رداءة . فهل يقيسون ذواتهم بأنهم يرتضون بذواتهم ويرون أنفسهم أفاضل ؟ — فإنه ليس شيء من هذا في الذين هم شديدو الشرّية رديئو الأعمال ، ولا يظهر ذلك أيضاً ويكاد الا يظهر ذلك في ذوي الرداءة فإنّ فيه اختلافاً في الذات ويشتهون أشياء أُخَر ، كالذين لا يضبطون أنفسهم فإنهم يختارون بدل ما يرون أنها خيرات لهم : اللذيذة التي هي ضارّة . ومنهم من يهرب من فعل ما يرى أنه له جيد للجُبْن أو للبطالة . وأمّا الذين عملوا أعمالاً كثيرة رديئة فإنهم

---

(١) : أي « إذ يمكن أن يقال إنه لا يندم على شيء أبداً » .

(٢) آخر هو هو un autre soi-même .

(٣ ...٣) ناقص وأكملناه عن اليوناني .

يبغضون لمكان الرداءة ويهربون من < الوجود >[١] ويقتلون أنفسهم . وذوو الرداءة يطلبون قوماً يقضون نهارهم معهم ، ويهربون من رداءتهم فإنهم يتذاكرون أشياء كثيرة صعبة ويتدرجون أشياء أخر مثل هذه إذا كانوا وحدهم ؛ وإذا كانوا مع قوم آخرين نَسُوا ذلك ، فإنهم لما لم يكن لهم شيء يُحبّ ، صاروا لا ينفعلون بشيء محيي ذواتهم . والذين مثل هؤلاء لا يفرحون بذواتهم ، بل يألَمُون بذواتهم ، من أجل أن أنفسهم مشاغِبة . فبَعْضُ أنفسهم تألم للرداءة إذا تباعد عن أشياء، وبعضٌ يلذ، وبعض يحدث إلى ها هنا، وبعضٌ إلى ثم ، كالشيء يشق بالجذب باثنتين . وإن كان لا يمكن أن يحزن ويفرح معاً ، إلا أنه يحزن قليلاً ، لأنه فرح ولم يكن يريد أن تصير هذه له لذيذة : فإن ذوي الرداءة مملوءون من الندامة .

من أجل هذا يظهر ذو الرداءة أنه ليست حاله في ذاته حال [٤٩] صداقة ولا يحب ذاته،من أجل أنه ليس له شيء محبوب وإذا كان < حال[٢] > ذاتهأنه شديد الشقاء ، فينبغي أن يُهْرَب من الرداءة جداً وأن < يحاول ان >[٢] < يكون فاضلاً ، فإن هذا النوع خليق أن يكون سارّاً لذاته ، ويكون > صديقاً لغـــيره .

٥

< تحليل النصيحة >

وأما النصيحة فقد تشبه الصداقة ، وليست صداقة ، من أجل أن النصيحة تكون في الذين لا نعرف أيضاً .

---

(١) ص : من الـ حححوا (!)

(٢) مطموس في المخطوط .

وليست محبّةً أيضاً ، من أجل أنه ليس لها امتداد ولا شهوة . وهذه الأشياء تتبع المحبة ، والمحبة مخالطة ؛ وأما النصيحة فإنها تكون < أيضا فجأة >[1] مثل الذي يعْرض في المجاهدين [2] ؛ فإنهم يناصحونهم ويوافقونهم بالإرادة ، وخليق ألايشاركوهم فيالفعل ألبتة [١١٦٧ أ] : فكما قلنا يصيرون نصحاء بالمراأيات ويحبّون محبةً ظاهرة كالتمويه .

فهو يشبه أن يكون ابتداء الصداقة : اللذة التي تكونِ بالبصر ، كمحبة العشق : فإنه لا يعشق أحد إن لم يلذ بالبصر أولاً . والذي يفرح باللذيذ لا يعشق شيئاً أكثر منه ، بل إذا أصيب بتباعده اشتهى قُرْبَه أيضاً . وكذلك لا يمكن أن يكونوا أصدقاء ، إن لم يكونوا قد صاروا نصحاء . وأما النصحاء فلا يحبون حبّاً أكثر ، فإنهم يريدون الخيرات فقط للذين هم لهم نصحاء . وخليق ألا يوافقوهم على فعلٍ ما ، ولا إن كان عن ذواتهم . ومن أجل هذا لا يمكن أحداً أن ينقل هذا الاسم ويقول إنها صداقة بطيئة . فإذا أدمنت وصارت في العادة تكون صداقة لا من أجل النافع ، ولا من أجل اللذيذ ، فإن النصيحة لا تكون على هذه الأشياء ، فإن الذي أحسن إليه يكافيء بالنصيحة بدل ما اصطنع إليه ، وهو عادلٌ في فعله . وأما الذي يريد إحسان محسن ويرجو أن ينال ما يريد من الإحسان به ، فليس يشبه أن يكون مناصحاً لذلك ، بل أحرى أن يكون ناصحاً لذاته ، كما أنه لا يكون صديقاً أيضاً ، وإنما يخدمه لاستعمالٍ ما . وبالجملة إنما تكون نصيحة بفضيلة واستئهال : كما إذا ظهر [٥٠] إنسانٌ صالح أو مُجِدّ أو شيء مثل هذا ، كما قلنا في المجاهدين .

(١) ص : تراث قديم (!) — وفي اليوناني (= فجأة) εκ προσπαιον .

(٢) يقصد المتنافسين في المباريات الرياضية .

٦

< تحليل الاتفاق >

أيضاً ويظهر أن اتفاق [١] الرأي مَحَبَّي أيضاً . ومن أجل هذا ليس هو اتفاقاً في العزيمة ، فإن هذا يكون بين من لا يعلم بعضهم بعضاً أيضاً . ولا يقولون إن الذين يريدون إرادة واحدة في شيء واحد متفقون في الرأي إذا كان اتفاق إرادي في الشيء الأصلح وكانوا يختارون هذه ويفعلون العزائم العامية. وأما في الأفعال < فيمكن[٢] أن > يتفق وفي التي هي ذو عِظم منها ، وفيما يمكن أن يكون لكليهما أو لكلّهم كالمدن إذا رأوا أجمعين أن الرياسات فضائل وأنه ينبغي أن يشارك أهل لاقادومونيا [٣] في الحرب ويعانوا ، أو أن يروا من فطاقوس [٤] الذي كان يريده هو أيضاً . وإذا كان كل واحد منهما يريد لذاته < الشيء المتنازع عليه > مثلما كان في « أهل فونيقى » [٥] عندما شغبوا ، فإن نصيحة كل واحد < من المتنافسين > يمكن أن تكون اتفاق كل واحد منهما بالرأي لشيء ما ، بل للواحد بعينه ، مثل ما يكون إذا أرادت العامة

---

(١) غير واضحة تماماً في المخطوط .

(٢) غير واضح في المخطوط .

(٣) Lacédémoniens = أهل اسبرطة .

(٤) Pittacos : أحد الحكماء السبعة ، وكان طاغيـــة على موتلينه Mytilène وانتخبه مواطنوه وتنازل عن طغيانه رغم معارضة هؤلاء . فكان هناك اتفاق طوال المدة التي رضي فيها بأن يحكم . وأرسطو يتحدث مراراً عن فطاقوس بالتقدير .
والترجمة غير واضحة ، والأوضح أن تكون : « أو أن يتولى فطاقوس الحكم في الفترة التي أراد هو أن يتولاه فيها » .

(٥) المقصود : مثل الرؤساء في مسرحية «الفينيقيات» فإنه يحدث تنازع وشقاق » . ومسرحية «الفينيقيات» طراغودية ليوريفيدس، راجع فيها الأبيات ٥٨٨ وما يليه حيث يذكر التنافس بين اتيوقل Etéocle وفولونيقس Polynics .

والأفاضل أن يرأس الأخيار ، فإن هذا يكون شهوة كلهم [١١٦٧ ب]. واتفاق الرأي يظهر أنه محبة مدنية ، كما يقال أيضاً في الأشياء التي هي أخْير وفي التي يحتاج إليها في العمر .

وهذا الاتفاق < في > الرأي < لا يوجد إلا > في ذوي الاستئهال ، فإن هؤلاء متفقو الرأي في ذواتهم وبعضهم لبعضٍ أيضاً ، إذ كانوا في أشياء بأعيانها ، كالقول بأن إرادة هؤلاء ثابتة ولا تسيل من شيء إلى شيء وتنتقل كسيلان أوربس [1] Ευριποσ ، وهم يريدون العدالة والتي هي أوفق ويشتهون هذه الأشياء شهوة عامّية . وأما ذوو الرداءة فلا يمكن أن يتفق رأيهم إلاّ قليلاً ، كما يكونون أصدقاء لشهوتهم في كثرة قنية في التي هي نافعة . وأما في أنواع التعب والخدمة فإنهم بُغْضٌ ، وكل واحد منهم يريد هذه لذاته ، يستقصي على الغريب ويمنعه ، فإنهم إذا لم يحفظوا العامّ هلك . وإنما يعرض لهم هذا الشغب لأنهم يضطرون بعضهم بعضاً فهم لا يريدون أن يفعلوا ما فيه العدل .

٧

< تحليل الإحسان >

ويظن أن المحسنين أكثر حُبّاً [٥١] للذين أحسن إليهم من الذين اصطنع إليهم المعروف للذين اصطنعوا ذلك ويطلب ذلك كالشيء الذي يكون على غير قيـــاس .

---

(١) المترجم العربي يرسم الكلمة على أنها اسم علم Ευριποσ L'Euripe
ولكن المترجمين المحدثين يأخذونها على أنها كلمة تدل على المضيق بعامة حيث تتدفق المياه من بحر إلى بحر.

وأما الأكثر ، فإن ذلك واحد [١] أيضاً : فإن بعضهم يحب وبعضهم يحق ذلك عليه : كما يكون في القروض : فإن الذي يجب الحق عليهم يريدون ألا يكون [٢] الذين يجب لهم الحق ، وأما الذين أَعْطَوْا فإنهم يتعاهدون ويهتمون بسلامة غُرَمائهم : وكذلك يريد [٣] الذين اصطنعوا المعروف أن يكون الذين اصطَنِع إليهم كالذين [٤] يأتون بأيديهم [٤] . وأما الذين [٥] < أحسن إليهم فيأبون أن > يكافئوهم . فخليق أن يقول فيهم افيخرقوس [٦] بأنهم يقولون بهذه الأقاويل بسبب أن يكون يراهم إنسان شرير ، فإن أكثر الناس < مقصّر > في ذكرٍ ، وشهوتهم أن يُصْطنع إليهم الخير أكثر من شهوتهم في أن يفعلوا ذلك .

وخليق أن يظن أن العلة في ذلك طبيعية ، وليس فيه تشبيه بأصحاب القرْض فإنه ليس في أولئك محبة ، بل إرادة السلامة لمكان الأخذ . وأما الذين اصطنعوا المعروف فيحبون ويودون الذين اصطنع إليهم ،وإن لم يكن ينتفع بهم في شيء ولا تكون منهم منفعة فيما بعد ، كالذي يَعْرِض في أصحاب الصناعات

---

(١) ص : وأيضاً . والمعنى : وفي نظر الأكثرية ، السبب هو أن المُحْسَن إليهم هم في وضع المدنيين ، وأن المُحْسِنين في وضع الدائنين : فالأمر إذن كما في حالة اقتراض النقود ، حيث يود المقترض لو زال المُقْرِض، بينما المُقْرِض يسهر على المحافظة على مدينه .

(٢) ص : ألا يكونوا — على لغة أكلوني البراغيث .

(٣) ص : يريدون .

(٤ ...٤) يظهر أن المترجم العربي قرأ في النص اليوناني Χειριδας بدلاً من Χαριτας فترجم هكذا . والصواب : أن يكون الذين اصطنع إليهم أحياء لينالوا منهم جزاء ما أحسنوا إليهم » .

(٥) ص : وأما الذين يحبون (!) يأبى يكافؤهم — وفيه تحريف شديد .

(٦) Epicharmus (حوالى ٥٦٥ ، ٤٥٠ ق . م) شاعر كوميدي ، وتلميذ هيرقليطس . وقد أورد له ذيوجانس اللائرسي (٣ : ١٠ — ١٧) بعض أشعار . وهذا القول هو الشذرة رقم ١٤٦ في نشرة Kaibel : **Com. gr. fragm.**, Berlin 1909 .

أيضاً: فإن كل ذي صناعة يحب ما صَنَع ، أكثر مما يُحبُّ من المصنوع لو كان المصنوع متنفساً . وخليق أن يظهر هذا أكثر في الشعراء [١١٦٨ أ] فإن هؤلاء يُفْرطون في محبة ما أشعر كمحبة الأولاد . فمثل هذا يَعْرض للمحسنين في اصطناع المعروف ، فإن عملهم الاصطناع ويحبّون هذا أكثر من محبة الفاعل لفعله . والعلة في ذلك أن الآنية εἶναι مختارة عند الكل ومحبوبة أيضاً (ونحيا [١] بالفعل بأنا نحيا ونفعل) نعامل العمل هو بالفعل ويحب العمل لمكان الآنية εἶναι . وهذا طبيعي ويدل العمل بالفعل <على> ما هو هذا بالقوة .

ومع هذا فإن الفعل عند صانع المعروف جيد حتى إنه يفرح الذي له هذا ، وليس للذي اصطنع إليه المعروف خير ما عند الفاعل يمكن أن يكون للذي هو أخير . وهذا هو أقل في اللذة والمحبة .

واللذة : [٥٢] إما فيما هو مقيم على الفعل ، وإمّا فيما يأتي مع الرجاء، وفي الذي قد كان في الذكر ؛ والذي في الفعل قالوا واجب كمثل بالفعل يبقى الفاعل فإن الجيد يطول زمانه ؛ وأما منفعة الذي اصطنع إليه المعروف فإنها تفرّ عنه . وذِكْر الخير لذيذ ، وأما ذكر المنافع فقليل جداً . وأما الرجاء فيشبه أن يكون على خلاف ذلك .

ويشبه أن تكون المحبة كالفعل ، والاستحباب كالانفعال ، وأن تقاس بالأشياء التي تلي الفعل الأشياء المحبة . وأيضاً جميع الناس يحبّون ما صار إليهم بتعبٍ أكثر من غيره ، كالأموال : فإن الذين اكتسبوها يحبونها أكثر من الذين سُلِّمت إليهم عفواً . وقد يظن بأن حسن الاحسان لا تعب فيه ، وأما حسن الفعل فتعب . ومن أجل هذه الأشياء ، الأمهات أكثر حباً للأولاد ، من أجل أن الوِلاد[٢] أشدّ ألماً ، ويحبون[٣] الأولاد أكثر من ذاتهم[٣] . وخليق أن يظن هذا خاصّاً أيضاً للذين يصطنعون المعروف .

---

(١) ص : ويحق وتقرأ أيضاً : ونحن .

(٢) ص : الاولاد — وهو تحريف ظاهر .

(٣-٣) في اليوناني : « ويعرفون خيراً من الآباء أن الأولاد أولادهن »

٨

< الأنانية : دورها وأشكالها >

وقد يُتخيَّر أيضاً : هل ينبغي أن يُحبَّ مُحِبٌّ ذاته أكثر ذلك ، أو أن يُحِبَّ آخرَ ما . فإن من الناس من ينعى [١] الذين يحبون ذواتهم أكثر ذلك ، ويسمّيهم مُحبّي ذواتهم ، كأنه شيء قبيح . ويظن أيضاً أن ذا الرداءة يفعل جميع ما يفعل لذاته ، ويزيد في ذلك على قدر زيادته في الرداءة . وإنما نلومه من أنه لا يفعل شيئاً إلا لذاته ، وأما الفاضل فإنما يفعل من أجل الجيد ، ويزيد في فعل الخير على قدر زيادته في الجودة . ويفعل أيضاً من أجل الصديق ويَدَع ما هو له .

والأفعال تخالف هذه الأقاويل ليس من غير علة [١١٦٨ ب] فإنهم [٢] يزعمون أنه ينبغي أن يحب أحرى الذي هو صديق،وأحرى أن يكون صديقاً الذي يريد الخيرات،أو الذي يريد الخيرات لصديقه من أجله وإن لم يعلم ذلك أحد . وله هذه الأشياء أكثر ذلك عنده ، وجميع سائر الأشياء التي يحدّ بها الصديق : فقد قيل إن جميع الأشياء الصديقية منه تصير إلى الآخر . وجميع الأمثال توحّد [٣] الإرادة ، مثلما يقال إن « نفساً واحدة » [٤] ، وإن « الذي للأصدقاء مشترك بالتساوي » ، وإن « الرُّكْبة أقرب من الساق » [٥] — فإن جميع هذه الأشياء أحرى أن تضاف إليه،من أجل أنه له صديق أحرى ،

---

(١) أي يلوم ، ينقد .

(٢) ص : فإنه .

(٣) توحد الإرادة = تتفق على هذا الرأي ، وفي اليوناني ομογνωμονουσιν (= موافقة لهذا) .

(٤) أي الأصدقاء نفس واحدة ، أو كأنهم ذوو نفس واحدة .

(٥) معنى هذه الأمثال هو : ابدأ بنفسك ثم بمن تعول ، الأقربون أولى بالمعروف ، الخ .

وأحرى أن يحب ذاته . وبحقٍّ أن يُتَحَيَّر في أيهما ينبغي أن يتبع إذا كان كلاهما ثقة .

وخليقٌ أن يكون ينبغي أن نقسّم الأقاويل التي تشبه هذه وأن نفصل قدر قول كليهما فلعل أن يتبيّن أكثر .

فإن الذين يأتون بــه يُعَيِّرون به ، فإنهم يسمون محبّي أنفسهم الذين يخصّون أنفسهم بأكثر الأموال والكرامات واللذات الجسمية ، فإن الأكثر يشتهون هذه الأشياء ويحرصون عليها كلها أفضل.من أجل ذلك هي تنازعية . والذين يكثرون في الشهوة يفرحون بالشهوات وبجميع الآلام النفسانية وبالجزء اللانطقي في النفس . وأكثر الناس مثل هؤلاء ، ومن أجل هذا صار اسمه من كثرة شَرّيته . ونحن نُعَيِّر من كان على هذه الحال بأنه محبّ ذاته . وأما أن أكثر الناس قد اعتاد أن يسمّي الذين يؤهلون أنفسهم هذه الأشياء : محبي ذواتهم — فبيِّنٌ . فإنه إن كان أحدٌ يحرص أبداً على أن يفعل بالعمل أكثر من جميع الناس ، وأن يفعل الأشياء التي فيها العفة ، أو أفعالاً أُخَر تنسب إلى الفضائل ، وكان أبداً بالجملة يفعل في ذاته الخير — لا يقال هذا محبّ ذاته ولا يذم . وخليقٌ أن يكون أحرى أن يظن أنه محبّ ذاته الذي يخصّ ذاته بأجود الخيرات وأعظمها ، والذي يفرح بالذي هو له بالحقيقة ويقنع به أبداً . كما أن المدينة يظن أنها الشيء الحقّيّ أكثر ذلك من كل جَمْعٍ آخر — كذلك الانسان أيضاً . وأحرى أن يكون محب ذاته الذي يحب هذا ويُسَرّ به ويقال : ضابط ، ولا ضابط . فضبطه عقله أو أنّه لا يضبطه كل واحد منهما هو هذا . ويظن بهم أنهم فعلوا بالإرادة [١١٦٩ أ] ، ولا سيّما الأفاعيل التي تفعل لعلّة . وأما أن كل واحدٍ منهم هو هذا أو أكثر ذلك — فبيِّن ، فإن الفاضل أحرى أن يحبّ هذا . ومن جل هذا خليقٌ أن يكون محب ذاته بنوعٍ آخر غير الذي يُعَيَّر وله اختلاف كاختلاف الحياة التي تكون على ما ينبغي والحياة [٥٤] التي تكون بألم . وكما أنه أوفق أن يشتهي الذي هو أجود ، فإن الذين يحرصون على الأفعال الجياد على ما ينبغي جميع الناس تقبل منهم وتمدحهم. وإذا تنازعوا

الخير أجمعين وحرصوا على فعل الأجود ، تكون جميع الأشياء التي ينبغي وتكون خاصية لكل واحدٍ أكثرُ الخيرات ، إذ كانت الفضائل كذلك .

فإذاً ينبغي أن يكون الخيِّر محِبَّ ذاته ، فإنه ينتفع بذاته عند فعله الخيرات ، وينفع غيرَه ، ولا ينبغي الرديء أن يكون كذلك فإنه يضرّ ذاته ومن قَرُب منه لأنه [1] اتبع الآفات الرديئة . فبيّن ما يجب على ذي رداءة ، وبيّن ما يفعل اختلافاً . وأما الفاضل فإنما يفعل ما ينبغي ، من أجل أن كل عقل يختار الأجود ، والفاضل مطيعٌ للعقل .

وهو حقٌ أيضاً أن الفاضل يفعل أشياء كثيرة من أجل الأصدقاء ، ومن أجل الوطن ، وإن احتاج < الأمر > إلى أن يموت دونهم : فإنه يبذل الأموال والكرامات وبالجملة جميع الخيرات التي يتنازع فيها ليكتسب الخيرات لذاته . فإنه خليق أن يكون أحرى بأن يختار وأن يُسَرّ سروراً شديداً زماناً قليلاً ، وأن يسرّ زماناً طويلاً سروراً ضعيفاً ، وأن يحيا حياةً جيّدة سنةً واحدة أو سنين كثيرة على ما أدرك وأن يفعل فعلاً واحداً جيداً أو عظيماً ، أو أفعالاً كثيرة صِغاراً . وخليق أن تعرض هذه الأشياء للذين يموتون دون غيرهم فإنهم يرون أنه يصير إليهم خير عظيم مؤثر ، ويبذلون الأموال بأن يصير الأكثر للأصدقاء ، فإنه يكون هذا أمّا للصّديق : فأموال ، وأمّا لذاته فالجيد والخير الأجود يصير لذاته ويستعمل هذا النوع بعينه في أنواع الكرامات والرياسات فإنه يبذل جميع هذه لصديقه ، ويرى هذا أنه خير وأنه مديحة له ، ونحن نفعل ذلك إذا كان يظن أنه فاضل وأنه < يختار الخير > والجيد على جميع الأشياء . وقد يمكن أن يبذل الأفعال للصديق ، وأن يكون أجود عنده مِنْ فعله فِعْلُ صديقه ، وأن يكون الصديق علّة ذلك .

فقد يظهر الفاضل في جميع الأشياء الممدوحة [٥٥] أنه يعطي ذاته من

---

(١) ص : الا اتبع .

الخير الأكثر . [١١٦٩ ب] فبهذا ينبغي أن يكون محب ذاته، كما قيل ؛ وأما على رأي أكثر الناس ، فلا ينبغي ذلك .

٩

< هل يحتاج السعيدُ إلى أصدقاء ؟ >

ويُشَكّ أيضاً في السعيد : إن كان يحتاج إلى الأصدقاء ، أم لا ؟

فقد زعموا أن ذوي الفطنة لا يحتاجون ألبتة إلى الأصدقاء ، ولا ذوو الكفاية ، من أجل أن لهم الخيرات في الأهمّ والأكثر فإنهم لا يحتاجون مع الكفاية إلى شيء . وأما الصديق < [١] وهو ذات أخرى ، فيتكفل بتقديم > [١] ما لا يقدر أن يكتسب < ه المرء > بذاته . ومن ها[٢] هنا < جاء القول > :

« إذا واتى الحظ ، فما الحاجة إلى الأصدقاء ؟! » [٣]

وقد يشبه المحال إذا كنّا نصيّر للسعيد جميع الخيرات ألا نعطي أن يكون له أصدقاء ، وهذا يظن به أنه أكثر الخيرات التي تكون من خارج . وإذا < كان الصد > يق أحرى أن يُحْسِن من أن يُحْسَن إليه ، فإن للجيد والفاضل أن يصطنع المعروف أكثر . واصطناع المعروف إلى الأصدقاء أجود من اصطناعه إلى الغُرَباء . والفاضل يحتاج إلى أن يحسن إليه . من أجل هذا يطلب < هل يحتاج في > [٣] سعادة البخت إلى الذين يُحْسِن إليهم ، كما يحتاج من كان في < الشقاء > إلى الذين يحسنون إليه [٤] . وأيضاً خليق أن

(١ ... ١) تمزق في ورق المخطوط .

(٢) ص : ومن هاهنا ينبغي أن يكون (   ) » وخرق في المخطوط .

(٣) يوريفيدس : « أورسطس » ، البيت رقم ٦٦٧ .

(٤) معنى العبارة هو : هل الحاجة إلى الأصدقاء تستشعر أكثر في حال السعادة ، أو في حال الشقـــاء ؟

يكون محالاً أن يصير المغبوط وَحْدانياً : فخليق أن يختار أحدٌ له أن يكون له جميع الخيرات مع الوحدة ، من أجل أن الإنسان مَدَنيّ ، وفي طبعه أن يشارك في الحياة . وهذا هو أيضاً السعيد : فإنّ له الخيرات التي للطبيعة . فبيّنٌ أنه أحرى أن تكون أيامه مع أصدقاء وأفاضل ، من أن تكون مع غرباء ومَنْ [1] أدرك . فإذاً ينبغي أن يكون أصدقاءُ لذوي السعادة .

فما الذي يقوله القدماء ، وبأيّ شيء يصدقون إلا بأن أكثر الناس يرون أن الأصدقاء هم الذين ذوو منفعة ، والمغبوط لا يحتاج ألبتة إلى من كان مثل هؤلاء ، من أجل أن له الخيرات ، ولا يحتاج إلى الصديق لمكان اللذيذ ، من أجل أن < لذة > [2] العمر قليلة ، وهو لا يحتاج إلى لذة دخيلةٍ من خارج ألبتة . وإذ لا يحتاج إلى مثل هؤلاء الأصدقاء يظن به أنه لا يحتاج إلى الأصدقاء .

وخليق ألا يكون هذا حقاً . [٥٦] فقد قيل في الابتداء إن السعادة فعلٌ ما ؛ وهو [3] بيّنٌ أن الفعل يكون [4] ، وليس هو كيفيةً ما . فإن كانت السعادةُ الحياةَ والفعلَ ، وكان فعل الخير فاضلاً ولذيذاً بذاته ، كما قيل في البدء ؛ وكان الخاص أيضاً الذي للذات ، أمكننا أن نرى ما قرُب أكثر من ذاتنا ، وأن نرى أفعال أولئك أكثر من أفعالنا ، وأفعال الأفاضل * < الذين هم أصدقاءُ لهم مرضيّة عند أهل الخير ، (ما دامت هذه الأفعال لها هاتان الصفتان المرضيّتان بطبعهما) — ففي هذه الأحوال سيكون التام السعادة في حاجة إلى أصدقاء من هذا النوع ، لأنه يفضّل أن يتأمل الأفعال الفاضلة والخاصة به ، وهاتان الصفتان موجودتان في أفعال الانسان الفاضل الذي هو صديقه .

---

(١) ومن أدرك : ومن يصادف من الناس ، ومن اتفق له أن يلقاه .

(٢) متآكلة الحروف في المخطوط .

(٣) بدون واو في المخطوط .

(٤) يكون : أي هو صيرورة un devenir .

* هنا نقص طويل يمتد من ١١٦٩ ب ٣٦ إلى ١١٧٠ ب ٢٠ ، فأكملناه عن الأصل اليوناني .

وأيضاً يظن أن الإنسان السعيد ينبغي أن تكون حياته لذيذة . أما بالنسبة إلى الانسان المتوحّد فالحياة ثقيلة عليه ، إذ ليس من السهل عليه ، إذا ترك وشأنه ، أن يمارس الفعل باستمرار ، ولكنه لو كان في صحبة آخرين وعلى علاقة بهم فإن هذا الأمر سيكون أيسر . وهكذا فإن فعل الانسان السعيد سيكون أكثر اتصالاً < لو تم مع الآخرين > وهو فعل سارّ بذاته أيضاً ،وتلك هي الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها الفعل [1] عند الإنسان التام السعادة . ذلك أن الانسان الفاضل، بوصفه فاضلاً ، يسرّ بالأفعال الموافقة للفضيلة ويحزن لتلك الصادرة عن الرذيلة ، وفي هذا هو يشبه الموسيقي الذي يسرّ بالألحان السارة ، ويألم من سماع الموسيقى الرديئة — ولنضف إلى هذا أن نوعاً من التمرين على الفضيلة يمكن أن ينتج عن الحياة المشتركة مع الناس الشرفاء ، كما لاحظ ثيوجونس [2] .

وأيضاً فإنا لو تمعّنا في الفحص عن طبيعة الأشياء نفسها ، يظهر أن الصديق الفاضل هو بطبعه مرغوب عند الانسان الفاضل ، لأن ما هو جيد بالطبيعة ، كما قلنا [3] ، جيد عند الإنسان الفاضل ولذيذ في ذاته . وتُعرَّف الحياة [4] — في حالة الحيوان — بالقدرة على الإحساس ، و — عند الإنسان — بالقدرة على الإحساس أو الفكر ؛ لكن القدرة تقاس إلى الفعل ، والعنصر الرئيسي يقوم في الفعل . فيظهر إذن أن الحياة الإنسانية تقوم أساساً في فعل الإحساس أو في فعل الفكر . لكن الحياة جزء من الأشياء الجيدة اللذيذة في ذاتها ، لأنها شيء محدد ، والمحدد من شأن الخير ، وما هو جيد بالطبيعة جيد أيضاً للإنسان الخيّر (ولهذا تبدو الحياة سارّة لكل الناس). لكن ينبغي ألا نفهم من هذا أن المقصود هو الحياة الفاسدة الرديئة ، ولا الحياة التي تمضي في الآلام ، لأن مثل هذه الحياة

---

(١) أي أن يكون متصلاً ولذيذاً معاً .

(٢) ثيوجونس : ٣٥ .

(٣) م١ ف٩ ص ١٠٩٩ أ ٧ — ١١ ؛ م٣ ف٦ ص ١١١٣ أ ٢٥ — ٣٣ .

(٤) راجع « طبائع الحيوان » م٢ ف٢ ص ٤١٣ ب١ (بالنسبة إلى الحيوان) ، ثم م٢ ف٣ ص ٤١٤ ب ١٨ (بالنسبة إلى الإنسان) .

غير محددة ، وكذلك صفاتها [١] . — وسنرى فيما بعد [٢] أن مسألة الألم لهذه ستتضح أكثر . — لكن إذا كانت الحياة نفسها شيئاً حسناً ولذيذاً (كما يبدو ذلك ، والدليل عليه إغراؤها كل إنسان وخصوصاً الأفاضل والسعداء، لأن الحياة مرغوبة عند هؤلاء إلى أعلى درجة ، وحياتهم تامة السعادة) ، وإذا كان من يبصر يعي أنه يبصر ، ومن يسمع يعي أنه يسمع ، ومن يمشي يعي أنه يمشي ، وكذلك بالنسبة إلى سائر أنواع الفعل ثم شيء يعي أننا فاعلون ، بحيث نعي أننا ندرك ، ونفكر أننا نفكر ، وإذا كان الوعي بأننا ندرك أو نفكر هو الوعي بأننا نوجد (لأن الوجود ، كما قلنا ، إدراك أو تفكير) وإذا كان الشعور بأننا نحيا [١١٧٠ ب] هو من بين اللذات السارّة بذاتها (لأن الحياة بطبعها أمرٌ جيد ، والشعور بأن المرء يملك في ذاته ما هو جيد هوشيء لذيذ ؛) وإذا كانت الحياة لذيذة ولذيذة خصوصاً بالنسبة إلى الأخيار ، لأن الوجود شيء جيد بالنسبة إليهم وأمرٌ سار (لأن شعورهم بأنهم يملكون ما هو جيد بذاته هو بالنسبة إليهم موضوع سرور) ؛ وإذا كان الفاضل يكون تجاه صديقه كما هو تجاه نفسه (لأن صديقه ذات أخرى) ، — في هذه الأحوال لما كان وجود كل واحدٍ منا أمراً مرغوباً فيه ، فإنه بالمِثْل يكون ، أو تقريباً ، سيكون وجود الصديق . لكننا قلنا إن ما يجعل وجوده أمراً مرغوباً فيه هو شعوره بخيريته، ومثل هذا الشعور لذيذ في ذاته. وتبعاً لذلك فهو في حاجة إلى المشاركة في شعور صديقه بوجوده، وهذه لا يمكن أن يتحقق إلاّ بمعاشرته ومشاركته في المناقشات والأفكار : إذ يبدو أنه بهذا المعنى ينبغي أن نتحدث عن الحياة في المجتمع حين يتعلق الأمر ببني الإنسان ، وليست بالنسبة إليهم كما هي بالنسبة إلى الدواب ، فعند هذه أن الحياة في المجتمع تقتصر على الرعي في نفس المكان .

---

(١) أي الرذيلة والألم .

(٢) في المقالة العاشرة ، الفصول من ١ إلى ٥ .

فإذا كانت الحياة إذن ، بالنسبة إلى الانسان التام السعادة ، أمراً مرغوباً فيه في ذاته ، لأنها بطبعها جيدة ولذيذة ، وإذا كان وجود صديقه أمراً مرغوباً فيه بنفس القدر تقريباً ، فينتج عن هذا أن الصديق سيكون من بين الأمور المرغوب فيها . لكن ما هو مرغوب فيه بالنسبة إليه ينبغي له أن يملكه ، وإلا لأحَسّ بنقص في هذه المسألة . فإن السعيد محتاج إلى أصدقاء أفاضل .

١٠

< في عدد الأصدقاء >

ونتساءل : هل ينبغي أن يكون لنا أكبر عدد من الأصدقاء ممكن أو أن الصواب > * أن يقال كما يقال في الضيافة ، فإنه يظن أنه < لا ينبغي ألا تكثر > [١] الضيافة للغرباء ، ولا ألا تضيف ألبتة غريباً » [٢] .

كذلك ينبغي أن < نطبق هذا على > [١] الصداقة : فلا يكون لا صديق له ، ولا أن يكون أيضاً كثير الأصدقاء بإفراط ؟

وهذا القول يظن به أنه يشبه أن يقال جداً في الذين يكون < طلبهم من أجل > منفعة ، فإن المكافأة في الخدمة لكثيرين فيها تعب < وليس > في العمر كفاية لأن يفعل هذا بعينه ، والأكثر متشاغل أبداً فيما فيه كانت أعمارهم ويعملون ويجتهدون في أن يحيوا نعماء وألا يفعلوا شيئاً بذواتهم . والأصدقاء الذين يُتّخذون لمكان اللذة يكفي منهم القليل ، كالأبذار [٣] في الطعام .

---

* نهاية النقص في الترجمة . ولما كان هذا النقص واقعاً بين السطرين الرابع والخامس من ص ٥٦ (القسم الثاني) من المخطوط ، فإنه لا يرجع إلى هذا المخطوط ، وإنما سببه المخطوط الذي عنه نقل مخطوطنا هذا .

(١ ...١) ثقب في الورق .

(٢) هزيود : « الأعمال والأيام » ، البيت رقم ٧١٥ .

(٣) الأبذار = التوابل .

و < أما الأصد > [1] قاء الأفاضل : فهل ينبغي أن يكونوا كثْرة بالعدل ، أو عدد ما للكثْرة الصداقية مثلما هو للمدينة ؟ فإنه لا تكون مدينة من عشرة رجال ، وأيضاً لا تكون مدينة من عشرة مُـرْيدات [1] . وخليقٌ ألا تكون الكمية شيئاً واحداً ، بل كل ما هو بين أشياء محدودة . فإذاً عددٌ ما للأصدقاء أيضاً [١١٧١ أ] فإنهم يكونون يشاركون في الفرح والألم وفي أشياء كثيرة خاصّة . وخليق أن يَعْـرض معاً أما لأحدهما فأن يشارك في اللذة ، وأما للآخر فأن يشارك في الحزن . وخليق أن يكون أجود ألا يطلبوا أن يكونوا أصدقاء جداً ، بل يطلبون الذين هم على هذا القدر الذي فيه كفاية للعشرة في الحياة ، فخليق أن يظن أنه لا يمكن أن يكون صديقاً جداً لكثيرين . ولهذا < السبب > [2] لا يمكن > [2] أن يكون لواحد معشوقون كثيرون ، لأن العشق < لا يبعد > [2] أن يكون افراطاً ما وشدة محبة ، < وهذا إنما > يليق < بالقليل > .

وقد يمكن أن يكون هذا في الأشياء أيضاً ، فإنه لا تكون كَـثْـرَةُ أصدقاء في الصداقة الصَحّابية [3] . [٥٧] وأما التي تَـقُـوم بالشرف [4] فيقال إنها في اثنين . وأما الكثيرو الأصدقاء ويلقون الجميع بما ينبغي فيظن بهم أنهم ليسوا أصدقاء لأحد ، مثل الذين يسمّون « مُواتين » . وإنه إما بنوع مدني فقد يمكن أن يكون صديقٌ لكثيرين وألا يكون مواتياً ، بل إذ يكون كالذي ينبغي . واما

---

(١) في اليوناني δεκα μυριαδων . والمرياد = عشرة آلاف . فالمقصود إذن : من مائة ألف . وقد ورد لفظ : « مريادات » في المخطوط محرّفاً هكذا : ربوات (!) .

(٢ ...٢) طمس في المخطوط .

(٣) كذا في الصلب . وفي الهامش : « التامّة : كذا لخصه القاضي » . وفي اليوناني كما في الصلب : εταιρικη = بين الأصحاب أو الرفاق . — وراجع م٨ ف٦ ص ١١٥٧ ب ٢٤ .

(٤) في اليوناني : « والصداقات التي مجدها الشعراء إنما تقوم بين اثنين » . — ومن الأمثلة المشهورة عليها صداقة أورسطس ، وفولادس Oreste et Pylade

أن يكون صديق لمكان الفضيلة لكثيرين ولِلذاتهم فليس يمكن ذلك . والمحبوب عند هؤلاء أيضاً قليل .

١١

< الحاجة إلى الأصدقاء في الرخاء والشدّة >

فهل يحتاج إلى الصديق عند حُسن الحال أكثرَ ذلك ، أو عند سوء الحال ؟ فإنهم يطلبون في كلتا الحالين من أجل أن الذين حالاتهم سيئة يحتاجون إلى المعونة ، والذين في حسن الحال يحتاجون إلى من يؤنسهم ومن يُحْسِنون إليه ، فإنهم يريدون اصطناع المعروف . إلاّ أنه في سوء الحال أكثر ضرورة إلى ذلك . ومن أجل هذا يحتاج حينئذ إلى من عنده منفعة . وأما في حُسْن الحال فإن ذلك أجود، ومن أجل هذا يطلبون الأفاضل ذوي الاستئهال، فإنه يختار الإحسان إلى هؤلاء أكثر من غيرهم ، وكذلك الكينونة معهم . فإن حضور الأصدقاء هو سارٌّ في وقت حُسْن الحال وفي وقت سوء الحال ، من أجل أن الذين هم في حُزْن يُسَلّي ذلك حزنهم إذا شاركهم الأصدقاء في الحُزْن . ومن أجل هذا خليقٌ أن يتحيّر متحيّر ويسأل : هل الأصدقاء حينئذ يقتسمون شيئاً من الحزن الحالّ بأصدقائهم ، كما يأخذ الآخذ عن ذي الثقل بعضَ ما عليه من الثقل فيخفّ عنه ؟ بل إذا كانت معاشرتهم سارة وحضورهم لذيذاً صَيّرَتْ الفكرة في حضورهم الحزنَ أقل . وأمّا إن كانوا يَسْلُون لهذه الأشياء أو لشيء آخر — فلنترك الطلب لما يكون ذلك ؛ إلاّ أن الذي قد قيل يظهر أنه يَعْرِض .

وقد يشبه أن يكون حضورهم مشتركاً ما في النظر إلى الأصدقاء بعينه صار للذي في حال أخرى والذي في سوء حال ، ويكون له من ذلك بمعونة ما على ألايحزن ، من أجل أن الصديق [١١٧١ ب] يعزّى بالنظر وبالكلام إذا كان كما ينبغي ، فإنه جيداً يعرف خلق صديقه والأشياء التي يُسر بها ويحزن بها

أيضاً . وأما إن أحسّ أحداً يحزن على سوء حاله ـ حزن ، فكلٌّ يهرب من أن يكون للأصدقاء عِلّة حزن . ومن أجل هذا أما الذين طبعهم الترجل [1] فيجتنبون تحزن الأصدقاء بحزنهم فيهم وإن لم يفرطوا في ترك الحزن ، لكنهم يتقلدون [2] الحزن الذي يصيب أولئك ، وبالجملة لا يشتهون من يشاركهم في النَّوْح ، من أجل أنهم أيضاً < ليسوا > بذي نَوْح . وأما النساء والرجال الذين مثلهم فإنهم يُسَرُّون بالذين يشاركونهم في الآلام . وهو بيِّنٌ أنه ينبغي أن نتشبه في جميع الأشياء بالذي هو أجود .

وأما حضور الأصدقاء في حُسْن الحالات ، فإن له معاشرة لذيذة وفكرة سارّة ، من أجل أنهم يلذون بالخيرات التي لأصدقائهم . ولهذا السبب خليقٌ أن يظن بأنه ينبغي أما في حسن الحالات فإن يحرص على اجْتلاب الأصدقاء؛ من أجل ذلك اصطناع المعروف جيد ؛ وأما في سوء الحال فينبغي ألا يُحْرَص على ذلك، من أجل أنه ينبغي أن يقلل شركة الرداءة . ومن ها هنا أقول إنه ينبغي الكفاف من التعزية عند سوء الحال . وإنما ينبغي أن تكون التعزية أكثر ذلك إذا كان عند الذين أذعنوا لها منفعة كبيرة لذوي سوء الحال . وأما المحبّي فخليق أن يكون ينبغي على خلاف ذلك وأن يكون ينبغي أن يحزن . أما الذي في سوء الحال من غير دعوة مجتهدين ، فإن اصطناع المعروف للصديق ، ولا سيّما إلى الذين يحتاجون إليه ، وإلى الذي لم يسأل ذلك ــ فإن ذلك أجود لكليهما أو أسَرُّ . وأما في حسن الحال فينبغي المعونة باختياره من أجل انه يحتاج في مثل هذا الى الأصدقاء . وأما في أن يصطنع المعروف إليه ، فينبغي أن يكون بطرٌ ، فإن الحرص على المنفعة لذاته ليس بجيد . وخليقٌ أن يكون ينبغي أن يختلف فوقهم ما ليس بسارٍّ الذي دعا لذي الثقل [3] .

---

(١) الترجل = الرجولة virilité . ويقصد : ذوي الطبائع الرجولية .

(٢) وفي الهامش : يتقللون .

(٣) الترجمة غير واضحة ، وصوابها: «وحين يكونون في حسن الحال، فإننا لن نسارع=

وأما حضور الأصدقاء في جميع الأشياء فإنه يظهر أنه مختار [1] .

١٢

< الحياة المشتركة في الصداقة >

فهل : كما أن النظر محبوب جداً عند العشاق ، وهم مختارون هذا الحسّ أكثر من سائر الحواسّ لأن العشق به هو أكثر ذلك ، وبه [2] يكون أيضاً كذلك عند الأصدقاء [٥٤] المعاشرة في الحياة مختارة ؟ فإن الصداقة معاشرة ، والصديق كما أنه في ذاته ، كذلك هو عند صديقه ؟ ويحسُّ بنفسه من أجل أنه مختار ومعنيّ في الصديق أيضاً . وأما الفعل بعينه فإنه يكون في المعاشرة [١١٧٢ أ] ، فإذا نحن مشتهون هذا . وإذا كانت الآنيـة [εἶναι] لكل واحد منهم أو الذين يختارون الحياة ، فإنهم يحبون أن يكونوا في هذا مع الأصدقاء . ومن أجل هذا بعضهم يشاربون بعضاً ، وبعضهم يلاعب بعضاً بالنرد وغيره [3] ، وبعضهم يجتمعون في الرياضة والصيد ويقضون أيامهم بما يحب كل واحد منهم ومع من يحبُ ممّن في العالم ، فإنهم يفعلون ذلك لجولان الرأي مع الأخيار ، ويشاركون الذين يرون أن يشاركوا في الحياة .

[فيكون]اما صداقة ذوي الرداءة فرديئة ، فإنهم يعاشرون ذوي الرداءة

= في تلقي معونتهم ، وإن كنا نعاونهم بحماسة ، لأنهم من أجل هذا أيضاً في حاجة إلى أصدقاء ؛ ذلك أنه ليس يشرّف كثيراً أن يبدي المرء حماسة مفرطة في طلب المعونة . لكن ينبغي قطعاً تجنب حتى مظهر الجفاء والغلظة ونحن نرفض إسعافهم ، وهو أمرٌ قد يَعْرِض أحياناً » .

(١) ص : أنها مختارة .

(٢) أي : فكذلك أيضاً عند الأصدقاء ...

(٣) ص : وغيرهم .

والذين لا ثبات لهم ، ويصيرون أشراراً بتشابه بعضهم ببعض . وأما صداقة ذوي الاستئهال : فذو الاستئهال فإنه يزيد في المعاشرة . ويظن بهم أنهم يصيرون أجود إذا فعلوا ، من أجل أنهم يقوّم بعضهم < بعضاً > لأنهم بتمثل بعضهم من بعض بالتي يرتضون بها الخيرات من الخير . < ومن هنا جاء المثل : « من الأخيار تأتي الدروس الجيدة >[1] .

][آخر المقالة العاشرة من الأخلاق . والحمد لله وسلم على عباده الذين اصطفى][

(١) ناقص ، وأضفناه عن اليوناني . وهذا القول قاله ثيوجينس : ٣٥ .

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وعلى آله وسلّم

المقالة الحادية عشرة (= العاشرة)
من كتاب « الأخلاق » لأرسطو

١

< مقدمة لنظرية اللذة : الآراء الموجودة >

قـــال :

وبعد هذه خليقٌ أن يكون يتلو : القولُ في اللذة ، من أجل أنه يظن أكثرَ ذلك أنّها قد خُصّ جِنْسُنا بها . ومن أجل هذا يؤدبون الأحداث على أن يضادوا اللذة والحزن[1] . ويظن أن الفرح بما ينبغي والحزن لما ينبغي شيء كبير في فضيلة الحق . فإن مكث هذه يمتد في جميع العمر ، إذا كان لها [٦٠] ميل وقوة في العمر ، فإنهم يختارون اللذيذ ويهربون عن المحزن . وخليقٌ أن يظن أن ترك هذه الأشياء قلّما ينبغي أن يستعمل ، وأيضاً إذ كان فيها مشاجرة كثيرة : فإن [٢] بعض الناس يقولون إن اللذة خير ، وبعض [٣]

---

(١) راجع لأفلاطون : « النواميس » م١ ص ٦٤٤ د وما يتلوها ؛ م٢ ص ٦٥٣ أ ـــ ج ؛
(٢) يقصد به ايدوكس وربما أيضاً أرسطيفوس .
(٣) يقصد به اسپوسيپوس Speusippe .

الناس على خلاف ذلك : أن كل لذة رديئة . فخليق أن يكون بعضهم قد قنع أنها كذلك [يقال أنها] ؛ وبعضهم قد رأى أنه أخير في سيْرنا أن نقضي على اللذة أنّها من الرداءات ، وإن لم تكن كذلك : فإن أكثر الناس يميل إليها وتتعبّده اللذات ، ولهذا ينبغي أن يؤتى بهم إلى ضد ذلك ، فخليقٌ أن يصيروا بهذا النوع إلى الوسط .

وخليق ألاّ يكون هذا [1] نِعِمّا .فإن أقاويل الانفعالات والأفعال أقلُّ إقناعاً من الأعمال . فإذا خالفت الأشياء الحسّية تهاونوا بها أن يختاروا الصدق أيضاً [١١٧٢ ب] فإن الذي يذم اللذة إن رأى في وقت ما أنه يشتهيها ، يظن به الميل إليها وإن كلها عنده مثل هذه ، فإن التفضيل ليس للأكثر . فقد يشبه أن تكون الأقاويل الصادقة نافعة لا في المعرفة فقط ، بل في العمر (= الحياة) أيضاً . فإنهم إذا كانوا موافقين للأعمال يصدقون . ومن أجل هذا يشيرون على ذوي الفهم أن يدبّروا حياتهم بها . — وإذ قيلت هذه الأقاويل فيما يكون أكثر ذلك ، فلنأخذ في ذكر اللذة .

٢

< نقد نظريّتي اودقسس واسفوسيفوس >

فإن ، أمّا أودقسس فقد يظنّ أن اللذة هي الخير ، من أجل أنه رأى كل شيء يشتهيها : ما له نطق [2] ، وما لا نطق له . فإنه يعلم المختار ذو

---

(١) أي لا يكون هذا صحيحاً . ونعماً (بكسر النون والعين وتشديد الميم المفتوحة والألف) : أي نعم الشيء ، و «ما» في تأويل : «الشيء» ؛ ومنه قوله تعالى : « إن الله نِعِمّا يعظكم به » معناه : نعم شيئاً يعظكم به . أصله « نعم ما » ، فأدغم وشدّد ، و «ما» غير موصوفة ولا موصولة ، كأنه قال : نعم شيئاً كذا .

(٢) نطق = عقل .

الاستئهال والقويّ جداً ، وأن الكل يتحرك في ذاته فإنه أجود من جميع الأشياء . وجود الجيد بذاته كوجود الغذاء أيضاً وأن الذي هو خيرٌ للجميع ، وكل يشتهيه ، فهو خير . وكانت تصدق الأقاويل بفضيلة الخلق أحرى من أن تصدق لذاتها . وقد كان يظن (1) أنه عفيف على ما ينبغي ، ولم يكن يقول هذه الأشياء لأنه كان محبّاً لِلـّذة ، بل لأنها في الحقيقة كذلك .

وإن ذلك يتبيّن من ضدّها تبييناً ليس بدون : فإن الحزن عند الكل يهرب منه ، وضدها [٦١] أيضاً عندهم مختار ، وإن المختار أكثر ذلك الذي يختاره ، لا لشيء آخر ، ولا من أجل شيء آخر : وهم (2) يقرّون بأن اللذة مثل هذه ، فإنه لا يسأل أحد إذا يلذ < هل > كانت اللذة بذاتها مختارة . — وإذا زيدت على شيء ما من الخيرات تصيره أكثر مختاراً ، مثل الفعل بالعدول أو التعفيف : وإن الخير بسبب ذاته .

وقد يشبه هذا القول أن يقضي عليها أنها من الخيرات ، وأنها (3) ليست شيئاً آخر ألبتة ، فإن كل ما يكون مع خير آخر أحرى أن يختار ، منه إذا كان وحده . وبمثل هذا ينفي أفلاطون أن تكون اللذة خيراً ، من أجل أن العمر (4) اللذيذ أحرى أن يختار إذا كان مع عقل منه إذا كان بلا عقل ؛ فإن كان (5) أجود ، فليست اللذة خيراً ، فإنه لا يكون الخير بعينه مختاراً أكثر من غيره قبل أن يكون ذلك الخير موضوعاً . فبيّنٌ أنه لا يكون الخير شيئاً آخر ألبتة من الأشياء التي إذا كانت مع التي هي بذاتها خيرات ، كانت

---

(1) أي أيد وقسس .

(2) ص : وهو يقرون به أن ... فانها ... أحداً ...

(3) ص : دانه — والمقصود بالضمير : اللذة .

(4) العمر اللذيذ = حياة اللذات .

(5) أي الحياة المختلطة ، أي اللذة المركبة مع شيء آخر .

تختار أشدّ من غيرها . والشيء الذي هو مثل هذا هو الذي يهمنا [1] نحن أيضاً ؛ فإن المطلوب مثل هذا .

وأما الذين يردّون هذا القول ويقولون إن الذي يشتاق إليه كلٌّ ليس بخير – خليقٌ ألا يكونوا يقولون شيئاً ، فإننا إنما نقول إنه الذي نراه أجمعون [١١٧٣ أ] . والذي ينقض هذا الإقناع ليس يأتي بإقناع أكثر منهم ، وإنما يشتهي الذي يضاد هذا القول ما لا يفهم ، وإن كان يقول قائل هذا القول برأي ما فليقل . فخليق أن يكون في الأشياء الرديئة خيرٌ ما طبيعي أخْيَرُ منها ، وأن يكون يحبّ الخير الذي هو له خاص .

ويشبه ألا يكونوا يجيدون القول في الضد أيضاً ، فإنهم لا يقولون إنه إن كان الحزن رديئاً فإن اللذة خيرٌ ، من أجل أنهم يقولون[2] إنه يقابل الوضع رديء برديء وكلاهما للذي لا واحد منهما . وليس يحسنون في هذا القول ولا يصدقون في هذه التي قد قيلت . فإنه إذا كان كلاهما رديئين ، فقد كان ينبغي أن يكون كلاهما يهرب منه ،وأما اللذة فلا واحد منها [فلا] يهرب ولا من واحدة منها وتكون متشابهة . وأما الآن فإنه ظاهر أنهم يهربون من بعضها على [٦٢] أنها رديئة ، ويختارون بعضها على أنها خير ، وهم يضادون هذا الاختيار .

ولا يكون هذا أيضاً ولا إن لم تكن اللذة من الكيفيات وكانت لهؤلاء من الخيرات ، فإن أفعال الفضيلة ليست بكيفيات ، ولا سعادة البخت أيضاً ، ويزعمون أن الخير محدود ، وأما اللذة فليست بمحدودة لأنها تقبل الزيادة والنقصان . والنوع الذي يقضون بهذه القضية على اللذة من التلذّذ هو الذي يقضون به على العدل وسائر الفضائل التي يزعمون أن الزيادة والنقصان فيها بَيْنَ بَيْنَ . فبهذا النوع يمكن أن تكون الكيفيات للشيء بعينه ، من أجل

---

(١) ويقرأ أيضاً : يغمنا .

(٢) ص : أنهم .

أنه يكون قومٌ أكثر عدلاً وأكثر نجدة . وقد يمكن أن يكون الأكثر والأقلّ في الفعل العادل وفي العفة ، وأن يكون في اللذات أيضاً . وخليقٌ ألا يكونوا يخبرون بالعلة في ذلك كيفية بعضها من غير اختلاط ، وبعضها مختلط . وما المانع أن يكون كما أن الصحّة المحدودةتقبل الأكثر والأقلّ ، أن تكون اللذة أيضاً كذلك ؟ فإن الاعتدال ليس بواحدٍ في جميع الأشياء . ولا يكون في الشيء الواحد بعينه اعتدال واحد ما أبداً ، بل ينقص إلى قدر ما ، ويختلف بالأكثر والأقل ، فيمكن أن يكون شيءٌ مثل هذا في اللذة أيضاً .

وهم يصفون أن الخير تام ، وأن الحركات والتكوينات ليست بِتامّة يرومون أن يقضوا أن اللذة حركة وكون . وقد يشبه ألا يكونوا يقولون قولاً جيداً وألا تكون اللذة حركة . فقد يظن أن لكل واحد من جميع الأشياء سرعة خاصّية وأيضاً [1] وإن لم تكن بذاتها مثل التي للعالم ، فإنه مضاف إلى غيره ، وأما اللذة فليس لها ولا واحد من هذين . فقد يمكن أن نلذ بسرعة ، كما يمكن أن نغضب [١١٧٣ ب] . وأما أن تكون اللذة تامّة فلا يمكن ولا أن تصير إلى شيء آخر . وأما المشي والنشوء وجميع ما كان مثل هذه فيمكن أن تصير إلى اللذة بسرعة وإبطاء ، وأما أن يفعلوا اللذة بسرعة أيضاً فلا يمكن [2] وإنّي أقول إن التلذذ يكون كوْناً بنوع ما ، فقد يظن أنه لا يكون كلٌّ ما أدرك من كل ما أدرك ، بل الذي يكون منه الشيء [٦٣] فيه فيتحال[3] ، والذي كونه اللذة فساد الحزن .

ويقولون [4] إن الحزن [5] نقصان للشيء الطبيعي ، وأما اللذة فتمام

---

(١) مكررة في المخطوط .

(٢) أي : وكيف نقول إن التلذذ ... أو : وبأي معنى نقول إن التلذذ ...

(٣) أي : فإليه ينحل .

(٤) راجع محاورة «فيلابوس» لأفلاطون ٣١ هـ – ٣٢ ب ، ٤٢ حـ د ؛ وراجع هاهنا م٧ ف١٣ ص ١١٥٢ ب ٣٥ – ١١٥٣ أ ٢ .

(٥) الحزن = الألم peine .

النقصان . وهذه الانفعالات جسمية . وإن كانت اللذة تماماً ونقصاناً طبيعياً ، فالذي فيه يكون تمام النقصان هو الذي يلذّ . فإن الجسم الذي يلذ ، ولكن لا يظن ذلك . فأمّا ليس اللذة تمام النقصان ، بل إذا كان يكون تمام النقصان يلذ الإنسان ، وإذا كان يقطع يحزن . وقد يظن هذا الرأي إنما كان من الأحزان واللذات التي تكون فيما يلي الغذاء ، من أجل أنهم إذا احتاجوا وتقدم حزنهم في ذلك يلذون بتمام النقصان . وهذا لا يعرض في جميع اللذات ، من أجل أن اللذات التعليمية ليس فيها حزن ، ولا التي تكون باللمس والشم والسماع ، وما يبصر إليه يكون إذا كان تذكرة ورجاء مثل هذه ، فهذه لا في شيء تكون كوناً ، فإنها لم تكن من نقص ، ولا يقال إذاً تمام النقصان .

وأما الذين يحتملون اللذات التي نعيّرها [1] — فخليق أن يقول أحدهم إن هذه ليست بلذيذة . فإنها وإن كانت لذيذة عند الذين هيئتهم هيئة رديئة ، لا ينبغي أن يظن بها أنها لذيذة . وأيضاً ما خلا عندها ولا فقط . كما أنه لا ينبغي أن يظن أن التي عند المـَرْضى مبرّأة أو حلوة أو مـُرّة فهي كذلك ، ولا أن < الأشياء > البيض التي تظهر لمن كان به رَمَدٌ أنها بيضٌ . وإلا فإنه هو على هذا النوع خليقٌ أن يقال إن اللذات مختارة . إلا أنها ليست ، فهذه كمثل ما يقال إن الغـِنى مختار ، ولكن ليس هو مختاراً للذي يغتال ، والصِحّة مختارة ليس إن أكل شيئاً ما . وخليق أن يكون تختلف اللذات باللذة ، من أجل أن اللذات التي من الأشياء الحسنة غير التي تكون من القبيحة . ولا يمكن أن يلذ بلذة العادل مـَنْ ليس بعادل ، ولا بلذة الموسيقوس مـَنْ ليس بموسيقوس . وكذلك في سائر الأشياء . ويظن أيضاً أنه ظاهرٌ أن الصديق غير المتأتي [2] ، وأن لذّتهما ليس بواحد بل مختلف : فإن أحدهما يظن به أنه يعاشر للخير ، والآخر للذة ،

---

(١) أي نعيبها .

(٢) المتأتي : المتملق flatteur .

وأحدهما يُعَيَّر والآخر يُمْدَح ، لأنه يعاشر لمعنى آخر . [١١٧٤ أ].
وخليقٌ ألا يختار أحدٌ الجميل الحياة (١) وله عقلُ صبيٍّ، ويلذ [٦٤] غيره بما يمكن أن يلذّ به الصبيان أكثر ألبتة ، وإن لم يكن في ذلك شيء من اللذة ألبتة ، مثل النظر والفكرة والذكر والمعرفة بالفضائل . وأمّا إن كانت اللذات تلحق هذه بالضرورة فليس في ذلك اختلافٌ ألبتة . فخليقٌ أن يختار هذه وإن لم تكن منها لذة .

وأما أن ليس كل خيرٍ لذة ، ولا أن كلها مختارة — فبيّنٌ . فإن فيها ما هو مختار بذاته مختلف بالصورة . فالتي تقال في اللذة والحزن فقد قيلت قولاً فيه كفايـــة .

٣

< طبيعة اللذة >

فأمّا ما هي اللذة ؟ أو أيّ شيء هي ؟ — فخليقٌ أن يصير أَبْيَنَ إن أخذنا في إعادة ذكره من البدء أيضاً .

فقد يُظن أن البصر في وقت ما نافذٌ ، من أجل أنه لا يحتاج إلى شيء ألبتة يكون من بعد لتتمّ صورته . وقد يشبه اللذة أن تكون مثل هذا ، من أجل أنها شيء تامّ . ولا يمكن أحداً أن يدرك لذة ما في زمان يمكن فيه أن تكون في زمان أكثر لتتمّ صورتها . ومن أجل هذه ليست حركة أيضاً ، لأن كل حركة في زمان وتمام ما ، مثل البناية : فإنها تكون تامّة إذا فعلت ما أرادت أكثر من تمامها في جميع هذا الزمان الذي يفعل فيه هذا الفعل . وأما في أجزاء الزمان فجميع الحركات ليست بتامّة.وتختلف بالصورة من الحركة الكلية وبعضها من بعض ، فإن تأليف الحجارة غير انتصاب الأساطين . وهذه أيضاً بينها وبين

---
(١) أي : الحياة الجميلة .

تهيئة الهيكل فروق [1] تامة ، من أجل أنها لا تحتاج إلى شيء ليكون به الموضوع تاماً . وأما تهيئة الأساس والإفريز فليس بتام ، من أجل أن كل واحد منهما حرف [2] . وهم يختلفون بالصورة ، ولا يمكن أن توجد حركة في زمان ما تامّة بالصورة إلا أن تكون في الكل . وكذلك في الشيء وسائر ذلك ، فإن النقلة حركة ما من شيء إلى شيء . واختلافات أنواعها المشي والوثوب . وما كان مثل هذه فليس هكذا فقط ، بل الاختلاف أيضاً في المشي بعينه ، فإن الحركة من شيء إلى شيء ليست شيئاً واحداً بعينه في العلوة والجزئي جداً ولا العبور على هذا الخط فذلك واحد من أجل أنه لا يعبر على خط فقط [١١٧٤ ب] بل [٦٥] على خط هو في مكان أيضاً . فالذي يتحرك في هذا الخط غير حركته في الخط الآخر . وقد استقصينا القول في الحركة في أقاويل [3] غير هذه . وقد يشبه ألا تكون تامّة في كل زمان ، بل أن تكون كثيرة منها ليست بتامّة مختلفة بالصورة أيضاً ، إذ كان الذي تحرك من شيء إلى شيء كيفية بالصورة . فأما صورة اللذة ففي كل زمان تامّة . فبيّن إذاً من اللذات <أنها> سيكون مخالفاً بعضها لبعض ،فإن اللذة من الأشياء التامّة ذوات الكل . وخليق أن يظن بها هذا أيضاً ، ومن أنها لا يمكن أن تتحرك بأن تلذ في زمان ، من أجل أن الذي هو منها الآن كل تام .

ومن هذه بيّن أيضاً أنهم لعلّة ما يقولون إن اللذة حركة أو كون ، من أجل أن هذه الأشياء لا تقال على الجميع ، بل تقال على التي تنقسم ، وليست وجودها ، فإنه ليس كون للبصر ولا للنقطة ، ولا للوحدة ، وليس شيء من هذه حركة ، ولا كون . واللذة أيضاً — من أجل أنها شيء وكلّ .

---

(١) ص : فرق تامة .

(٢) أي جزء من كل .

(٣) في « السماع الطبيعي » كله (خصوصاً في المقالات السادسة والسابعة والثامنة). راجع نشرتنا للترجمة العربية القديمة بعنوان : أرسطو : « الطبيعة » ، في جزئين ، القاهرة سنة ١٩٦٤ ، سنة ١٩٦٥ .

٤

< اللذة والفعل >

وكل حسٍ يفعل على قدر المحسوس ، ويفعل بنوعٍ تامٍّ الحسُّ الذي حاله حالٌ جيدة ، مع أجود ما يجب للحسّ . فقد يظنّ بالفعل التام أكثر ذلك أنه شيء ما مثل هذا ، ويقال إنه بين القول الذي يقول إنها تفعل ، وبين القول الذي يقول إنها تفعل في الذي هي فيه فعلٌ ، فإن في كل واحد من الأشياء الفعلُ الأجودُ هو فعل الشيء الذي حاله أجود الحالات ، لا أقوى ما يكون منه . فخليق أن تكون هذه حركة تامّة ولذيذة . في كل الحواسّ اللذة في جميع، وكذلك في الفكرة ، والرأي ، وألذها العامّة جداً والتامّة جداً التي هي له أحسن الحال عند الفاضل جداً من التي يحبها. فإن ما يتم الفعل اللذة. ولكن لا تتم الفعلَ اللذةُ والمحسوس والحس بنوع واحد وإن كانت أشياء فاضلة ، كما أن البرء والطبيب ليس يرى عللاً أن يكون بُرْءٌ بالسوية ونوع متشابه . وأما أن اللذة تكون في كل من الحواس فبيّنٌ من القول إن مناظر ومسامع لذيذة [1]. وهو بيّنٌ أيضاً أنه تكون لذات أفخر إذا كان الحسّ قوياً ، وكان يفعل على قدر قوّته . [٦٦] وإذا كانت مثل هذه المحسوسُ والذي يحسّ تكون اللذة أبداً ، من أجل أنه إذا كان الفاعل والمنفعل تمّت اللذة .

< واللذة تتم > الفعل ، لا كهيئة هي فيه ، بل كتمامٍ ما تصير فيه من بعد ، كالحال الذي يصير في الشباب . فما دام المحسوس والمعقول على ما ينبغي والذي يقضي أو يرى على حاله ، فاللذة تكون في الفعل (١١٧٥ أ) . فإنه إذا كان المنفعل والفاعل متشابهين وإضافة كل واحد منهما إلى صاحبه على حالٍ واحدة يكون بالطبع شيء واحد بعينه فإنه بنوعٍ ما يلذ . لذة متصلة ولا يتأذى أذى متصلاً ، من أجل أن جميع الأشياء الإنسيّة لا تقوى على أن تفعل فعلاً متصلاً . فإذاً لا تكون ولا لذة ، من أجل أنها تتبع الفعل . وبعض

---

(١) ص : اللذيذة .

الأشياء تَسُرُّ وهي جُدُد [١] ، وأمّا مِنْ بعد فليست كذلك لهذه العلل ، فان أولاً تكون الفكرة قد تعرف ويفعل فيها فعلاً كثيراً قوياً مثل الذين يبصرون البعيد بعض البصر ثم بعد ذلك لا يكون فعل مثل هذا ، بل قد يكون فعل قد يهون به ، من أجل هذا تضعف اللذة .

وخليق أن يظن ظانٌّ أن أجمعين يحبُّون الحياة أيضاً . والحياة فِعْلٌ ما ، وكل واحد يفعل في التي هي أَخْيَر وما يكون فعله أكثر ذلك : كالموسيقوس الذي يستعمل السمع في الألحان ، وكالمحبّ في التعليم الذي يستعمل الفكرة في الآراء ، وكذلك كل واحد من سائر هؤلاء . واللذة تتم الأفعال والحياة التي تكون بها الشهوة : فالذين يشتهون الحياة بحقٍّ يشتهون اللذة أيضاً ، من أجل أنها تتم في كل الحياة التي هي سارّة .

٥

< تنوّع اللذات >

فهل ينبغي أن نترك الفعل حيننا هذا لمكان اللذة ؟ فإنه يظهر أنها قد تقاربت معاً فلا تقبل فرقة [٢] : فإنه لا تكون لذة من غير فعل ، وإنما تتمم كل فعلٍ اللذة.

ومن ها هنا يظن بها أنها مختلفة بالصورة . فقد يظن بالمختلفة الصورة أنها تتم بأشياء أخر مختلفة ، وكذلك تظهر الأشياء الطبيعية والتي تحت المهنة [٣] ، كالحيوان والنصب [٤] ، والتزويق ، والأصنام ، والبيت والآنية ؛ وكذلك

---

(١) جدد : جديدة .

(٢) الترجمة هنا خطأ جداً ، وصوابها : « فهل ينبغي أن نختار الحياة من أجل اللذة ، أو نختار اللذة من أجل الحياة ؟ تلك مسألة يمكننا الآن أن ندعها جانباً . والواقع أن من البين أن هذين الاتجاهين مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ولا يحتملان أيّ فصل بينهما » ...

(٣) التي تحت المهنة = الصناعية .

(٤) النصب = الشجر ؛ الصنم = التمثال statue ؛ التزويق = اللوحة المرسومة tableau ؛ الآنية وجمعها أواني = ustensile .

الأفعال المختلفة الصورة تتم بالمختلفة الصورة ، والتي للفكرة تخالف التي للحواس ، وهذه [٦٧] يُخالف بعضها بعضاً بالصورة ، وكذلك اللذات المتممة .

ويظهر ذلك أيضاً من أن كل واحدٍ من اللذات يشاكلها بالفعل الذي يتممها . فإن اللذة الخاصية تنمي الفعل بنموها . فإن الذين يفعلون ما يفعلون بلذةٍ أشدّ استقصاءً في جميع الأشياء وأكثر فحصاً ، مثلما يكون في الذين يستعمِلون المساحة (١) ويفرحون بأن يمسحوا ويفحصوا عن كل واحدٍ من الأجزاء التي للمساحة أكثر . وكذلك محبو الموسيقى ومحبّو البناء ، وكل واحدٍ من غيرهم يزيدون في أعمالهم الخاصّية التي يفرحون بها ؛ واللذات تنمي معها ؛ والتي تنمي مع الأشياء هي خاص بها [١١٧٥ ب] ، والتي هي أُخَر بالصورة فخواصّها أُخَر بالصورة .

وأيضاً خليق أن يظهر ذلك من أن اللذات التي تكون من أشياء تكون مانعة للأفعال ، فإن الذين يحبّون ذواتهم لا يقدرون أن ينصتوا للكلام ؛ وإن سمعوا أن امرءاً يَزْمُر فرحوا بالزمر أكثر من الفعل الخاص . واللذة التي تكون من الزمر تفسد الفعل الذي يكون من القول . وكذلك يعرض هذا للأخَر (٢) أيضاً إذا كان الفعل يُجْرى في اثنين فإن الألذّ يرفع الآخر . وأحرى أن يفعل ذلك إذا كان مفرطاً في اللذة جداً ، حتى لا يترك الأحزان تفعل . ولهذا السبب إذا فرحنا بشيء ما ، لا نفعل شيئاً آخر أكثر ذلك ، بل الذي يفعل رضا آخرين سيكون كما فعل (٣) أصحاب القصف في المجامع (٤) التي يجتمع للنظر (٤) إذا كان المجتهدون (٥) ذوي رداءة ، فإنهم حينئذ يجتهدون في

---

(١) المساحة : الهندسة géométrie .

(٢) أي في الأحوال الأخرى .

(٣) ص : فعلوا .

(٤ ... ٤) يناظرها في اليوناني εν τοισ Θεατροισ : في المسرح théâtre ، والقصف : اللهو . وفي اليوناني : الذين يأكلون الحلوى أثناء العرض في المسرح .

(٥) المجتهدون : الممثلون αγωνιζομενο وهي مأخوذة من الفعل αγωνιζο αι = يصارع ، يتنافس في الجوائز الرياضية .

القصف . فإذن اللذة الخاصّية تستقصي الأفعال وتصيّرها أدوم في زمان أطول وأجود . واللذات الغريبة فبيّنٌ أن بينها فرقاً كثيراً . فقد يكاد أن تفعل اللذات الغريبة ما تفعل الأحزان الخاصّية ، فإن الأحزان الخاصّية تفسد الأفعال كقولي : إن كان الذي لا يلتذ بالكتاب يحزن بالفكرة ، فإنه لا يكتب ولا يفكر ، إذ كان الفعل محزناً . ويَعْرِض في الأفعال الضدُّ من اللذات الخاصّية والأحزان . فإن الخاصّية التي تكون بعد الفعل تعينه . وأما اللذات الغريبة فقد قيل إنها تفعل شيئاً بفعل الحزن ، من أجل أنها تفسد ، إلا أنها ليس بنوعٍ [٦٨] متشابه .

فلما كانت تختلف الأفعال بذي الاستئهال والرداءة ، وكان بعضها مختارة وبعضها يهرب < منها > ، وبعضها لا شيء من هذين — صارت اللذات [١] أيضاً متشابهة ، فإن لكل فعلٍ لذة خاصّية ، فالفاضلة خاصّية ذات استئهال ، والرديئة مؤذية . فإن الشهوات أيضاً : أمّا التي للأشياء الجياد فممدوحة ، والتي للقبيحة فمذمومة . واللذات التي تكون مع الأفعال أخصّ بالأفعال من الشهوات ، من أجل أن الشهوات منفصلة بالأزمنة والطبيعة . وأما اللذات القريبة من الأفعال فليس تنفصل منها على هذه الحال ، حتى إنه يشك فيها بأن الفعل واللذة شيء واحد . ولكن لا يشبه أن تكون اللذة فكرة ، ولا أن تكون حِسّاً — فإن ذلك محال . ولكن من أجل أنها لا تنفصل ، يظهر لبعض الناس أنهما شيء واحد : فكما أن الأفعال أُخَر ، فاللّذات أُخَر أيضاً .

[١١٧٦ أ]وينفصل البصر من اللمس بالبهاء [٢] ، والسمعُ والشمُّ من الذوق ؛ وكذلك تنفصل اللذات أيضاً والتي في الفكرة ومنها أيضاً وكل واحد منها لصاحبه . وقد يظن أن لكل واحدٍ من الحيوان لذة خاصّية أيضاً ، كالعمل الخاصّ الذي يكون عند الفعل . ويظهر هذا لمن يظن في كل واحدٍ من

(١) ص : واللذات .

(٢) البهاء = الصفاء pureté .

الأشياء : فإن لذة الفَرَس أخرى ، وكذلك لذة الكلب أخرى — كذلك لذة الإنسان كما قال ايرقلطس [1] : « إن العقل أحرى < أن > يختار الإدراكات على الذهب » ، فإن للعقل غذاءً ألذّ من الذهب . فالتي للأشياء التي تختلف بالصورة فهي تختلف بالصورة ؛ وأما التي لأشياء بأعيانها فبحقٍّ ألا تكون مختلفة ، وهي تتبدّل في الناس تبديلاً ليس بصغير ، من أجل أنها بأعيانها تفرح بعضاً وتحزن بعضاً ، وهي لبعضٍ محزنة وبغيضة، ولبعضٍ لذيذة ومحبوبة . ويعرض هذا في الأشياء الحلوة أيضاً ، من أجل أنه لا يرى المحموم والصحيح دائماً واحداً فيها ، وليس الحار عند الضعيف والقوي واحداً . وكذلك يعرض هذا في قوم آخرين أيضاً . ويظن في جميع أشباه هذه أن تكون ما يظهر للفاضل وأن هذا كذلك . فنِعْمَ ما يقال إن الفضيلة مقدار كل شيء كما يظن ويكون [٦٩] الخير بأنــه خير واللذة التي تظهر لهذا أنها كذلك، وتكون لذيذة التي يفرح هذا بها . وأما ما صعب من هذه فليس يعجبه أن يظهر أيضاً أقل . واللذة فإنه يكون في الناس فسادات كثيرة وضرر كثير ، وليست لذيذة إلا لهذا وللذين على حالٍ ما مثل هذه .

وأما المقرور [2] أنها قبيحة فبيّنٌ أنها لا تقال لذات إلاّ عند الذين قد فسدوا . وأمّا التي يظن بها أنها من ذوات الاستئهال : فأيُّهَا ، أو أيٌّ منها ، ينبغي أن يقال إنها للإنسان ما خلا التي من الأفعال ؟ فإنه بَيّنٌ أن اللذات تتبع الأفعال وإن كانت لذة واحدة أو لذات كثيرة للرجل التام المغبوط باللذات التي تتمِّم هذه بحق يقال إنها لذات إنسان ، وأما سائرها فربما قيلت كالأفعال .

---

(١) في النص اليوناني : « كما قال ايرقلطس : إن الحمـــار يفضل التبن على الذهب » ονον συρματ αν ελεσΘαι μ λλον η Χρνσον فمن أين جـــاء المترجم العربي بترجمته هذه؟! ، هل قرأ ονον على أنها νουν ؟

(٢) أي : المقرّ بأنها قبيحة .

٦

< السعادة ، والفعل ، واللعب >

وإذ قد قيلت أقاويل في الفضائل والمحبّات واللذة ، فقد بقي القولُ في السعادة ، من أجل أنّا نضعها تمام الأشياء الإنسية ، وإن أعيد ما تقدم كان قولاً واجـزاً [١] .

وقد قلنا [٢] إنها ليست هيئة [ἕξις] ، وإلاّ فستكون للذي ينام عمره ويحيا حياة المعدوم الذي في شقاء عظيم . وأما إن كانت هذه الأقاويل ليست ترضى ، بل أحرى أن توضع في فعل ما ، كما قيل أولاً ، وكان بعض الأفعال مضطراً ومختاراً لمكان شيء آخر ، وبعضها لذاتها ، فبيّنٌ أنه ينبغي أن توضع السعادة أنها شيء [١١٧٦ ب] من التي هي مختارة بذاتها ، لا من التي تختار لشيء آخر ، من أجل أن السعادة ليست محتاجة إلى شيء ، بل مكتفية < بنفسها > ، وإنما المختارة بذاتها التي لا يطلب منها آخر على الفعل . ويظن أن مثل هؤلاء الأعمال التي تنسب إلى الفضيلة ، فإن الأعمال الجياد الفاضلة [٣] هي التي تختار لذاتها ، وكذلك اللذيذة من أنواع اللعب ، فإنهم يختارونها <لا> لشيء آخر . والضرر الذي يدخل عليهم منها أكثر من المنفعة وكثيراً ما مُحِبُّ السعادة يتهاون بالأجساد والقنية ويهرب من [٤] تصرف الحالات التي مثل هذه . ومن أجل أن الذين في مثل هذا التصرف يحظون عند المتغلبة ، فإنهم يصيّرون ذواتهم لذيذة

---

(١) واجز : = وجيز .

(٢) م١ ف٣ ص ١٠٩٥ ب ٣١ – ١٠٩٦ أ ٢ ؛ ف٩ ص ١٠٩٨ ب ٣١ – ١٠٩٩ أ ٧ ؛ ف١١ ص ١١٠١ أ ٦ ؛ وراجع « الأخلاق إلى أوديموس » م١ ف ٥ ص ١٢١٦ أ ٣ .

(٣) كذا في الصلب ، وفي الهامش : من .

(٤) كذا في الصلب ، وفي الهامش : إلى .

في التي يشتهيها[1] المتغلبة وهم[2] يحتاجون إلى هؤلاء . وإنما يظن بهذه أنها ذات[3] سعادة، من أجل[٧٠] أن أصحاب المقدرة يشتغلون بهـا ، وخليقٌ ألا يكونوا لها ولأمثال ما ، من أجل أنه ليست في المقدرة والعقل التي منها الأفعال الفاضلة . ومن أجل هذا لما كانوا لم يذوقوا اللذة المحضة الخالصة يهربون إلى اللذات الجسمية . ومن أجل هذا يظن بها أنها أكثر اختياراً ، فإن الصبيان يرون أن أقوى الأشياء التي عندهم مكرمة ، فخليق أن يكون كما أن ظهور الأشياء الكريمة عند الصبيان غيرها عند الرجل ، كذلك يكون عند ذوي الرداءة ، وذوي الاستئهال . فالأشياء الكريمة واللذيذة ، كما قيل مراراً كثيرة ، التي هي مثل هذه عند الأفاضل وعند كل واحد فعل مختار جداً الذي يكون على موافقة هيئته الخاصّية . وعند الفاضل أيضاً الّذي يكون على الفضيلة . فإذاً ليست السعادة في اللعب . فمحال أن يكون التمام لعباً ، وأن يتصرف في الأعمال ويتعب في جميع العمر ، فإنّا بالجملة نروم كلّ ما نرومه من أجل شيء آخر ، ما خلا السعادة ، لأنها تمام . والحرص والتعب من أجل اللعب باطل ، وظاهر ولايق بالصبيان جداً . فأما الحرص [4] على اللعب فيظن به في الابتداء أنه صحيح[4] ، من أجل أن اللعب يشبه الراحة . والذين لا يقوون على دوامة التعب يحتاجون إلى الراحة . فليس الراحة تمام السعادة ، من أجل أنها تكون لمكان الفعل[١١٧٧ أ] . ويظن بالعمر السعيد أنه على الفضيلة . وإنما يكون هذا

---

(١) ص : يشتهونها .

(٢) ص : وهو .

(٣) ص : ذو سعادة .

(٤) في اليوناني ما ترجمته : « أما اللعب من أجل ممارسة نشاط جادّ ، فهذا ، حسب قول أناخرسيس ، هو القاعدة التي ينبغي السير عليها ، فيما يبدو » . — وأناخرسيس Anacharsis كان أميراً في اسقوتيا وأحد الحكماء السبعـة ، وله حكم وآداب أورد الكثير منها ذيوجانس اللائرسي ج١ : ١٠١ — ١٠٥ . وذكره أفلاطون في «السياسة» م١٠ ص ٦٠٠ أ ، كما ذكره أرسطو في «البرهان» م١ ف ١٣ ص ٨٧ ب ٣٠ .

مع فضيلة لا في اللعب . ونقول إن الفاضلة أجود من المضحكة التي مع اللعب . ونقول إن فعل العضو الأجود والإنسان الأجود أفضل أبداً ، وفعل الأجود أجود وأكثر سعادةً . وعسى أن يتملى من اللذات الجسمية مَنْ أدرك . وليس بدون تملّي المملوك والأيسر . وليس ينسب أحدٌ السعادة إلى المملوك الذي ليس عمره إليه . فإذاً ليست السعادة في مثل هذه التصرفات ، بل هي في الأفعال الفاضلة ، كما قيل أيضاً أولاً [(١)] .

٧

< حياة النظر >

وإن كانت السعادة فعلاً على الفضيلة ، فبحقٍّ أن تكون على الفضيلة القوية وأن تكون هذه للأجود — كان ذلك عقلاً أو شيئاً آخر يظن به أنه يرئِس بالطبع [٧١] ويتقدم وله فكرة في الجياد والإلهية ، كان هو أيضاً إلهياً ، أو كان الإلهي جداً مما فينا . فإذاً فعل هذا على فضيلته الخاصّية هو السعادة التامّة . وأما أنها ذاتية [(٢)] ، فقد قيل .

وعسى أن يظن بهذا أنه مُقَرٌّ به عند[(٣] القدماء والصادقين[٣)] ، من أجل أن

---

(١) ص ١١٧٦ أ ٣٥ .

(٢) ذاتية = نظرية Θεωρητικη théorétique .

(٣ ...٣) كذا فهم المترجم نص أرسطو ، والصحيح أن يترجم هكذا : « (وأما أن السعادة تقوم في النظر) فيظن أنه مقرّ به أنه يتفق مع النتائج السابقة (أي التي وصلنا إليها من قبل : راجع خصوصاً م١ ف٥ ص ١٠٩٧ أ ٢٥ — ١٠٩٧ ب١ ؛ ف ٩ ص ١٠٩٩ أ ٧ — ٢١ ؛ م١٠ ف٢ ص ١١٧٣ ب ١٥ — ١٩ ؛ ف ٤ ص ١١٧٤ ب ٢٠ — ٢٣ ف٥ ص ١١٧٥ ب ٣٦ — ١١٧٦ أ٣) . ومع الحق » . — ويظهر أن المترجم العربي فهم من كلمة προτερον (ص ١١٧٧ أ س ٢٠) : القدماء ، والمقصود هو النتائج التي توصلنا إليها من قبل .

هـــذا الفعل قوي وأنه عقلي ما فينـــا ، والمعلومات التي يحيط بها العقل ، وهو متصل جداً من أجل أنه العقل . وأحرى أن يقوى على استعمال الرأي بالاتصال ، من أن يفعل في وقت ما . ويرى أنه ينبغي أن تخالط السعادةُ اللذة ، ويقربه أن ألذّ الأفعال التي تنسب إلى الفضيلة التي تكون على الحكمة . فقد يظن بالفلسفة أن لها لذات عجيبة : بالذكاء والثبات . وبحقٍّ أن تكون للذين يعلمون بضرب خاصّيّ من الذين يطلبون وأن تكون التي تقال كفاية أكثر ذلك فيما يلي الرأي . فإن الأشياء التي نضطر إليها للحياة يحتاج إليها الحكيم والعادل وسائر ذلك . وإذا رُزِق هؤلاء الكفاف فالعادل منهم يحتاج إلى الذين يعدل فيهم ومعهم (وكذلك العفيف أيضاً ، والنجد [1] ، وكل واحد من الأُخَر) . وأما الحكيم فإنه يقوى على استعمال الرأي إذا كان وحده . وأيضاً كلما كان أحكم ، كان أحرى أن يفعل ذلك [١١٧٧ ب]. وعسى أن يكون ذلك أجود ، إذا كان له أعوانٌ في الفعل ، إلا أنه ذو كفاية جداً . وعسى أن يظن هذه فقط تجب لذاتها ، فإنه لا يكون منها شيء ما خلا استعمال الرأي . وأمّا من ذوات الفعل ، فإنّا نتخذ إمّا أكثر ، وإما أقل مِمّا للفعل . ونظن أن السعادة في البطالة ، من أجل أنا نشتغل لنبطّل ، ونحارب لنكون في سلامة وصلح . فأفعال الفضائل التي تنسب إلى العمل في الأشياء المدنية والتي تنسب إلى الحرب ؛ وأما الأعمال التي تنسب إليها فيظنّ بها أنها التي تشتغل [2] ، وأما الحربية فبنوع كلي ، فإنه لا يختار أحدٌ أن يحارب ليحارب ولا يكون علة تهيئة حربٍ . فعسى يظن على كل حالٍ أن الذي يصيّر الأصدقاء أعداء حتى تكون حروبٌ وقتل تلزمه نجاسةُ القتل ومضرّته . وفعل المحارب [٧٢]

---

(١) النجد : الشجاع ، الماضي فيما يعجز عنه غيره ، وقيل : هو الشديد البأس . ورجل نَجْد ، ونَجِد ، ونجُد ، ونجيد – والجمع : أنجاد .

(٢) وفي الهامش : تنتقل – وهذا خطأ . وتشتغل : أي تحتمل الشغل والمجهود وهي أبعد ما تكون عن التبطل والراحة .

أنه يشتغل [1] ويكتسب بحركته للمدينة التي يعينها — قدرةً وكرامات ، أو يكتسب السعادة لذاته وللمدنيين ، < السعادة > التي هي غير < السياسة > المدنية ، وبيّن أنا نطلبها على أنها أحرى. وأما إن كانت الأعمال المدنية والحربية تفوق الأعمال التي تنسب إلى الفضائل بالجنس والعِظَم ، وكانت هذه مشغولة ، وتشتهى تماماً وليست مختارة لذاتها . وكان يظن بفعل العقل أنه ينفعل بالاجتهاد ، إذ كان يستعمل الرأي ولا يشتهي أن يكون له تمامٌ آخر ألبتة غير ذاته ، وأن له لذة خاصّية . وهذه اللذة بنموّها ينمى الفعل والكفاية والبطالة والراحة على ما هي تشبه ، وجميع سائر الأشياء التي تنسب إلى ذي الغبطة ويظن أنها الفعل بعينه ، فإنه تكون السعادة التامّة هذه إذا ظلت مدة تامة من عمر الإنسان ، فإنه ليس شيء مِمّا للسعادة ليس بتمام .

والعمر الذي مثل هذا أرفع من أن ينسب إلى إنسان ، فإنه ليس عمره الحال على أنه إنسان ، بل على أن فيه شيئاً إلهياً ، وعلى قدر انفصال هذا من المُرَكّب ، كذلك انفصال [2] فعله من فعل سائر الفضائل وعلى قدر ما أن العقل إلهيٌّ بإضافته إلى الإنسان كذلك ، والعمر الذي ينسب إليه **إلهي إذا** أضيف إلى العمر الإنسيّ . فينبغي ألا تكون همم الإنسان إنسية ، وإن كان [3] إنساناً ، كما يشير المشيرون بذلك ؛ ولا أن تكون هِمَمه ميتة ، إذ هو ميت — بل ينبغي أن يصيرها عادمة موت [4] على قدر ما يمكن ، وأن يفعل كل شيء على أن يحيا حياة أقوى ما فيه ، وإن كان صغيراً بالعِظَم ، لكنه بالقوة والكرم يفوق الجميع كثيراً . [١١٧٨ أ]وخليقٌ أن يظن أن كل واحد هو هذا ، إذا كان المسود الأجود ، ويكون محالاً ألا يختار مختارٌ عمر ذاته ، بل

---

(١) في السطر : يستعلي ؛ وفوقها : « يشتغل (صح) » .

(٢) كذا في الهامش . وفي الصلب : انفعال .

(٣) ص : كانت . والمقصود : اذ هو انسان ؛ برغم أنه انسان .

(٤) عادمة موت = خالدة ، لا تموت .

يختار عمر [1] غيره . وينبغي أن يقال الآن أيضاً ما قيل أولاً إن الخاص عند كل واحد قوي [2] بالطبع ولذيذ عند كل واحد ، فإذ سيكون عند الإنسان كذلك العمر الذي ينسب إلى العقل إذ كان هذا إنساناً أكثر ذلك . فإذاً هذا هو السعيد جداً أيضاً .

٨

< سموّ حياة التأمل والنظر >

وأما الذي [٧٣] ينسب إلى فضيلة أخرى فسعيدٌ بنوعٍ ثانٍ ، من أجل أن أفعالها إنسية . فإن الأفعال العادلة والنجدية [3] وسائر الأعمال التي نستعملها فيما بيننا على الفضائل في المعاملات والحوائج وجميع الأفعال والانفعالات لحفظ كل واحدٍ من الأشياء ، فإنه يظهر أن جميع هذه إنسية . ويظن أن بعضها أيضاً يعرض من الجسم وأن فضيلة الخلق تشاكل الانفعالات كثيراً . والفطنة بعينها إذ كانت أوائل التعقل على قدر التعقل بها أو بالانفعالات تكون في المركب ، وفضائل المركّب إنسية ، وعمره أيضاً وسعادته كذلك . وأما سعادة العقل فمنفصلة والقول فيها بهذا القدر : وأمّا الفحص في ذلك فلعَرْضٍ أكثر من هذا .

وعسى أن يظن أنه يحتاج إلى اكتساب خلقي يكون من خارج صغيراً أو قليلاً . أما الأشياء المضطرة فبكليتها إليها حاجة وتكون بالسوّية ، والمدني [4]

---

(١) ص : عمره .

(٢) ص : قوياً ... لذيذاً .

(٣) النجدية = الشجاعة .

(٤) المدني : من يعيش في مدينة أي في مجتمع . — وفي الهامش : « والبدني » — وهو خطأ فاحش .

أكثر تعباً فيما يلي الجسد وجميع ما يشبهها ، وإنما يخالف اختلافاً قليلاً .
وأما في الأفعال ، فكثير الاختلاف ، فإن ذا الحرية يحتاج إلى أموال ليفعل أفعال الحرية [1] ، وكذلك العادل يحتاج إليها فيما يجازي به ، من أجل أن الإرادات ليست بيّنة . والذين ليسوا [2] بعدول يراؤون أنهم يريدون العمل بالعدل ؛ وتحتاج النجدة [3] إلى قوة ، إذ كان تفعل ما فيه الفضيلة ؛ والعفيف يحتاج إلى التسلّط ، لكي يكون بيّناً إذ كان كذلك ان كان أحد الباقية .
ويطلب هل الاختيار أحق بالفضيلة ، أو الأفعال ، كأنه كلاهما [١١٧٨ ب]
وأما التمام فبيّن بأنه يكون في كليهما ، وأمّا في أن يكون في الأفعال فإنه يحتاج إلى أقاويل كثيرة . وكلما كانت الأفعال أكثر وأجود ، يحتاج إلى أكثر .
وأما الذي يستعمل الرأي فليس يحتاج إلى شيء مثل هذا ، لمكان الفعل ، بل يمكن أن يقال إن ذلك يمتنع من استعمال الرأي . وإما إن كان إنسان وكان يختار أن يكون عمره مع كثرة ، فإنه سيحتاج أن يفعل أفعال الفضيلة ليتصرّف تصرّف الناس . ولا يحتاج إلى مثل هذه .

[٧٤]وأما أن السعادة التامة فِعْلٌ ما رَأْيِي [4] ، فسيظهر من هذا أيضاً .
فإنّا نرى أن الآلهة ، أكثر ذلك ، ذوو غبطة وسعادة . فأيّما أفعال ينبغي أن تنسب إليهم ؟ فإنه إن نُسِب إليهم العدلية — فسيظهر ذلك أنه أهلٌ أن يُضْحَك به ، إذ تكون لهم معاملات [5] وردّ ودائع ، وسائر ما يشبه هذه الأشياء . وإن نُسِب إليهم الأفعال النجدية [5] — كانوا يلقون الأشياء المفزعة وما فيه العطب . وإن كان جيداً أن ينسب إليهم شيء من أفعال الحرية [6] —

(١) الحرية = الكرم ، الجود liberalités .

(٢) ص : ليس .

(٣) النجدة = الشجاعة .

(٤) رأْيّ : نسبة إلى الرأي : théorétique .

(٥) نسبة إلى النجدة : الشجاعة .

(٦) الحرية : الجود ، الكرم .

فسيكون فيهم شيئاً محالاً أن تكون لهم دنانير أو شيء مثل هذا . وإن نسبت إليهم الأفعال العِفّية [1] — فما هذا إلا فعلاً من المدح ، من أجل أنهم ليست لهم شهوات رديئة . فإن أحصيت جميع الأفعال ، فسيظهر أنها صغيرة لا تستأهل أن تقال على الآلهة .

ولكنْ كلٌّ يرى أن لهم حياةً . فإذاً لهم فِعْلٌ ، من أجل أنهم لا ينبغي أن يكونوا نياماً ، كحال اندمين [2] . وإن[3] نُفِيَ عنهم فعل الأحياء ، فما [4] الذي يبقى أن يكون لهم من الفعل أكثر من استعمال الرأي [5] ؟ فإذاً فعل الإله ، الذي يفضل بالغبطة ، سيكون رأياً . والفعل الإنسي المجانس لهذا الفعل يكون سعادة .

والدليل على ذلك أن سائر الحيوان ليست له سعادة مثل ذلك ، إذ قد عدم فعلاً مثل هذا عدماً تامّاً ، من أجل أن عمر ذوي التمام يغتبط به ، إذ كان الفعل مثل هذا أيضاً . وأما في الناس فعلى قدر ما فيهم مثالٌ ما من هذا الفعل . وأما سائر الحيوان فليس فيه شيء سعيد ، من أجل أنه لا يستعمل الرأي في شيء من الأشياء . والسعادة أيضاً في الذين يستعملون الرأي أكثر ، والذين هم سعداء بنوع عَرَضي ، بل استعمال الرأي ، فإن هذه بذاتها فكرية جداً . فإذاً ستكون السعادة رأياً ما .

---

(١) نسبة إلى العفة

(٢) ص : اندرمين . وهو Endymion .

(٣) أضفنا حرف الواو .

(٤) ص : وما .

(٥) يراجع عن هذا الموضع كله ما قاله أرسطو في « ما بعد الطبيعة » مقالة اللام ، الفصل التاسع ص ١٠٧٤ ب ١٧ وكل هذا الفصل التاسع ، وتوجد ترجمته العربية القديمة في كتابنا « أرسطو عند العرب » .

٩

< حياة التأمل وشروطها المادية >

وسيحتاج ، إذا كان إنساناً ، إلى حُسْن الحال الخارجي . فإن الطبيعة ليس فيها كفاية لاستعمال ، وبل ويحتاج إلى صِحّة الجسم ، وأن يكون له غذاء وسائر الخادمات له . ولكن لا ينبغي أن يتوهم أن صاحب السعادة [١١٧٩ أ] يحتاج إلى أشياء كثيرة عظيمة ، إذ كان لا يمكن أن يكون مغبوطاً من غير الخيرات الخارجة . فإن [٧٥] الكفاية ليست في الإسراف [1] ولا للقضاء ولا الأعمال ، فقد يمكن أن يفعل الأفعالَ الجياد مَنْ ليس بالوالى على الأرض والبحر . فإنه يمكن أن يكون إنسان من الأوضاع [2] وأن يعمل أعمال الفضيلة ، ويمكن أن يرى ذلك بيّناً ، فإنه لا يُظن بالأوضاع أنهم أقل فعلاً مما ينبغي من أولي القدرة ، بل هم أكثر فعلاً لها من أولئك . وفي هذه كفاية ، إذا كانت من أجل أنه سيكون عمر الفاضل بالفضيلة سعيداً .

وعسى أن يكون صولن [3] Σολων نِعْمَ ما قال حين قضى أن السعداء الذين قد رزقوا القصد من الأشياء الخارجية وفعلوا الأفعالَ الجيدة كان عمرهم بعفّة . فقد يمكن أن يفعل ما ينبغي الذي يقني القليل . وقد يشبه أن يكون انكساغورس أيضاً لا يرى أن السعيد غنيّ ، ولا ذو مقدرة حين قال إنه لا ينبغي أن نتعجب إن ظهر الأكثر أنه محال ما قال هؤلاء لا يجودون بالّتي من خارج إذا كان يحيون بهذه فقط .

---

(١) ص : الاشراف (بالشين المعجمة) . والصواب ما أثبتنا بحسب اليوناني .

(٢) جمع : وضيع .

(٣) ص : صولي . — وصولن Solon في محادثته مع كروسوس (هيرودوت ١ : ٣٠ — ٣٢) يقول إن تلّوس الآثيني كان أسعد إنسان عرفه . وكان تلوس سعيداً ، وعاش ليرى أحفاده ، وتوفي أثناء القتال ببسالة .

وقد يشبه أن تكون عزائم الحكماء موافقةً للأقاويل ، فإن في هذه قنوعاً ؛ وأما الحق في الأعمال فإنما يبين من الأفعال والعمر ، فإن في هذه المُحَقّق . وينبغي أن ننظر ما قيل أولاً إذ نقلت إلى الأفعال والعمر . فإن هي وافقت الأعمال قُبِلَتْ ، وإن هي خالفت ظُنّ بها ما يُظن بالكلمة [1] .

وأما الذي يفعل بعقلٍ ، وكانت خدمته للعقل وحاله جيدة ، فقد يشبه أن يكون محبّاً لله جداً . فإنه إنْ كان يكون تعاهداً للناس من الآلهة كما يظن وعلى ما يحقّ ، وكانوا يفرحون بالأفضل ، فإنهم يفرحون بالأفضل ، وإنّهم يفرحون بالمحاسن جدّاً . وهذا هو العقل . وإذاً أحرى أن يحسنوا إلى الذين يحبونهم أكثر ويكرمونهم ويتعاهدونهم والأصدقاء . ومن أجل أن فعلهم فعلٌ صحيح جيد . وأما أن جميع هذا للحكيم أكثر ذلك ، فليس بمجهول ولا خفيّ . فإذاً هو محبٌّ للإله جداً . ويحق أن يكون هو بعينه سعيداً جداً أيضاً . فإذاً إذ كان الحكيم على هذه الحال ، فأحرى أن يكون سعيداً .

١٠

< الأخلاق والسياسة >

فهل فيما قيل في هذه وفي الفضائل ، وأيضاً في الصداقة واللذة — كفاية ؟ أوينبغي أن يظن أنه ينبغي أن يكون[٧٦] بالاختيار بالرسوم ، [١١٧٨ ب] أو كما يقال ليس فيما يفعل تمام أن يستعمل الرأي في كلها وأن يعلم ، بل إنما يكون [2] بالعمل فيها ، فإنه [3] ليس في معرفة الفضيلة كفاية ، بل ينبغي أن تقْتَنَى وأن يرام استعمالها ، < أو > استعمال شيء آخر لنصير أخياراً بنوع ما .

---

(١) أي اعتبرت مجرد نظرة عقلية لا معنى لها .

(٢) ص : بل انما فيها العمل فيها .

(٣) ص : فإنها .

لو لم يكن في الأقاويل كفاية ، فبحق ما كانت تُحْمَل أثمان كثيرة وعظيمة في اكتسابها ، كما قال ثاوغنس [١] Θεογνισ [٢] . وأما الآن فقد يظهر أنها تقوى على أن تُهيج وتُنْهض بالحركة ذوي الحرية من الأحداث ، ويصير بالسوية شريفُ الجنس ومحب الجيد بالحقيقة إذا اختبرت عليه الفضيلة . وأما الأكثر فلا يقوى على أن ينهض حركتهم إلى جودة الخير ، من أجل أنهم لا ينقادون بالحياء ، بل بالفزع ؛ ولا يمتنعون من الرداءات لمكان القبيح ، بل لمكان العذاب . فإنه لما كانوا يحيون بالأفعال ، طلبوا لذات أنفسهم والأشياء التي بها تكون هذه ، ويهربون من الأحزان المقابلة بالوضع . وأما الجيد والذي هو بالحقيقة لذيذ ، فليس عندهم ولا فكرة له ، إذ لم يذوقوه بأيّ قول يمكن أن يغير هؤلاء . فإنه لا يمكن أو ليس بهيّن أن يغير بالكلام ما قد ثبت بالأخلاق القديمة زماناً كثيراً . وعسى أن نكون نحب إذا كانت لنا جميع الأشياء التي يرى أنها تكون أفاضل أن نقتبس الفضيلة .

ويظن أن بعض الناس يكونون أخياراً بالطبع < وبعضاً بالعادة > [٣] ، وبعضاً بالتعليم . فأما ما يكون من الطبيعة فبيّن أنه ليس كونه إلينا ، بل إنما يكون بعناية ما إلهية للذين بختهم جيد بالحقيقة . وأما القول والتعليم ففعل لا يقوى في كلٍّ ، بل ينبغي أن تكون نفس الذي يستمع التعليم قد استعملت بالعادة لتحب وتبغض نِعِمّاً ، كمحبة الأرضِ الزرعَ الذي تربّيه . فإن الذي يعيش بالانفعال لا يسيغ قولاً يردّ عن شيء ، ولا يقيمه . ومَنْ كان على هذه الحال — فكيف يمكن أن يُغَيّر قنوعه ؟ وبالجملة ، لا يظن أن هذه الآلام الخلقية تنقاد للكلام ، بل للقهر ، وينبغي أن يكون الخلق قبل الفضيلة ، وأن يكون خاصّاً بها بنوعٍ ما ، وأن يحبّ الجيد وينفر عن القبيح .

---

(١) ص : ناوعوس وادربلس (!) .

(٢) راجع ثاوغنس الأبيات ٤٣٢ وما يتلوها حيث يقول : « لو كان الله قد أعطى الأطباء القدرة على علاج الناس من الخطيئة ، لكانوا نالوا أثماناً عليها باهظة » .

(٣) ناقص وأضفناه بحسب اليوناني .

وأما أن تصاب [٧٧] فضيلة صحيحة من سيرةِ حَدَثٍ – فعسيرٌ، إلا أن يكون قد رضي بنواميس مثل هذه ، من أجل أن استعمال العفة بنوع الصبر ليس بلذيذ عند الأكثر . وأيضاً ينبغي أن يقدر غذاء الأحداث وأفعالهم بالنواميس أيضاً فإنها لا تكون محزنة (= مؤلمة) إذا كانت العادة قد جرت بها ، أو عسى ألا يكون في اتخاذ الغذاء [١١٨٠ أ] والتعاهد الصحيح للأحداث كفاية ، بل ينبغي إذا ترجّلوا أن يستعملوها وأن يعتادوها ، ويحتاجون في ذلك إلى نواميس . وبالجملة ، في جميع العمر فإن الأكثر ينقادون لضرورة أكثر من انقيادهم للقول ، وللخسارة أكثر من انقيادهم إلى الجيّد .

ومن أجل هذا يرى بعض الناس أنه ينبغي لواضع النواميس أن يطلبوا في قبول الفضيلة وأن يفرضوا ذلك ، ولا من أجل الجيّد ، إذ بطبيعتهم ذوو الاستئهال الذين قد ثبتت [(١)] فيهم العادة ، وأن يضعوا أنواع العذاب والنفقة على من لم يُطِعْ وكان صعب الطبيعة ، ومَنْ كان لا بُرْءَ له ألبتة أن < ينفي > منها . فإن ذا الاستئهال الذي [(٢)] يحيا للجيد يقنع بالقول . وأما الرديء الذي يشتهي اللذة فينبغي أن يعاقب بالحزن كالدابة . ولهذا قالوا إنه ينبغي أن تكون أحزان مثل هذه التي أحرى أن تضاد للذات المحبوبة .

فكما قيل ينبغي للذي سيكون خيراً أن يستعمل ما ينبغي للحياة وألا يفعل الرديء : لا بإرادته ، ولا بغير إرادته . وإنما تكون هذه الأشياء للذين يعمرون [= يعيشون] بعقلٍ ونظم صحيح ذي قوة ، وليس في أمر الآباء [(٣)] القوة ولا الضرورة ، ولا في أمر رجلٍ آخر ألبتة ، إلا أن يكون ملكاً < أو > كما الملك . وأما الناموس فإن له قوة تقهر إذا كان قولاً من عقل ما وفهم . وهم يعادون الذين يضادونهم بالأفعال ، وإن فعلوا ذلك بنوعٍ صحيح . وأما

---

(١) غير واضحة في المخطوط .

(٢) في الصلب : يحب الجيد . — وفي الهامش ما أثبتنا وهو المطابق للنص اليوناني τσ καλσν ζωντα .

(٣) ص : في أمر الآباء لقوة .

الناموس فليس يثقـــل ، اذ كان يرتب ما ينبغي . ويظن بواضع النواميس أنه أمر بالاهتمام بالغذاء[1] وتصرّف الأعمال مع أشياء قليلة في مدينة لاقادامونيا فقط . وأما في أكثر المدن فقد ضُيِّع النظر في مثل هذه، ويحيا كل واحد كما يريد ، ويهتم كاهتمام قوقلوفس [2] بأولاده وامرأته . وأهرم [3] الأشياء أن يكون تعاهدٌ عامٌ صحيح ما يمكن [٧٨] أن يستعمل . وإذا ضُيّع في الجماعة، فينبغي أن يكون كل واحد منهم بأولاده وأصدقائه يعاون على الفضيلة ويختارها [4] وأحرى أن يقوى على هذه الأشياء – مِمّا قد قيل – الذي صار واضع نواميس : فإنه بَيّنٌ أن التعاهد العاميّ إنما يكون بالنواميس . وذوو الاستئهال يكونون بالأشياء الفاضلة – كانت مكتوبة أو غير مكتوبة ، فإنه عسى ألا يكون في ذلك اختلاف ولا في (١١٨٠ ب) التي يُوجَب بها واحدٌ أو كثيرٌ، كما أنه لا اختلاف في الموسيقى والثقافة [5] وسائر الأعمال . فإنه كما أن الأشياء الناموسية والعادات قوية في المدن ، كذلك في البيت أقاويل الآباء والعادات . وهو أقوى أيضاً لمناسبة الجنس وأنواع المنفعة ، وهم قبل ذلك يكرمون وينقادون للطبيعة . وأيضاً فيما بين الآداب الجزئية والعامية (= الكلية) اختلاف ، كمـــا هو في الطب : فبالجملة ترك الطعام والسكون هو أجود للمحموم، وعسى ألا يكون أجـــود لبعض . وصاحب الصراع عسى ألا يصنع لكلٍّ معالجةً واحـــدة . وأحرى أن يظن بالجزء في الاستقصاء فيه إذ كان يكون التعاهد خاصّياً من أجل أنه يصير إلى كل واحدٍ مـــا ينبغي .

ولكن إنما يتعاهد كل واحدٍ تعاهداً جيداً – طبيباً كان ، أو مثاقفاً . فكل

---

(١) ص : باهتمام الغذاء .

(٢) ص : كلارش . وقفلوفس Cyclopes Κυκλωφωπ.σ . راجع «الأوديسا» النشيد التاسع ، البيت رقم ١١٤ وما يتلوه .

(٣) في الهامش : وأجزم .

(٤) ص: وان يعاونون (!) الفضيلة وأن يختارونها .

(٥) ترجمة لكلمة gymnastique γυμναστικη = الألعاب الرياضية .

واحدٍ من التي تعلم علماً كلياً ما للكل أكثر من الذي يعلم ما لمثل هؤلاء ، من أجل أن العلوم يقال إنها للعامّي وهي للعامي ، إلا أنه خليق ألا يمنع شيء واحد تعاهداً جيداً ، وأن متعاهده ليس بعالم ، إلا أنه قد وضع باستقصاء ما يفرض في كل واحد لمكان التجربة ، كفعل الأطباء الذين يظنون أنهم يحيلون في أنفسهم ولا يقدرونّ على أن يكفوا غيرهم بشيء . فعسى أن يكون يظن أنه ينبغي للذي يريد أن يكون ذا مهنة [١] أو رأي — أن يسلك سبيل ما يصير به إلى الشيء الكلي ليس بدون ، وليعلم ذلك أيضاً على ما يمكن . فقد قيل إن العلوم في هذا [٢] . وعسى أن يكون ينبغي للذي يريد أن يُصَيِّر بالتعاهد فيها أجود : إمّا كثيرين وإما قليلين — أن يروم ليكون واضع نواميس ، إن كنا نصير أجواداً بالنواميس : إذ ليس يقدر كثير من أولئك [٣] أن يضع وضعاً [٧٩] جيداً ، ولا الموصوف أيضاً ، بل إن كان ذلك لأحد فإنه لِلّذي يَعْلم ، كما في الطب ، وسائر المهن بتعاهدٍ ما وفهم .

فهل — بعد هذا — ينبغي أن نفحص : من أين ، أو كيف ، يكون إنسان واضع نواميس ؟ إذ ذلك يكون من الأشياء المدنية ، كما يكون في سائر الأشياء . فقد كان يظن بوضع النواميس أنه جزء الصناعة المدنية ، إذ لا يظهر أن ذلك يشبه في المدينة سائر العلوم والقوى ، فإن في سائر الأشياء يظهر أن الذين يعلمون القوى هم الذين يفعلون بها ، مثل الأطبّاء والكتّاب [٤] . وأما الأشياء المدنية فإن المحكمين [٥] يعدون أن يفعلوها ، وليس أحد منهم يفعلها ، بل يظن أن الذين يستعملون السيرة المدنية يفعلون ذلك بقوة ما . [١١٨١ أ] وأحرى أن يفعلوا ذلك بالتجربة ، من أن يفعلوا ذلك بفكرة . فإنه لا يظهر أنهم

---

(١) مهنة = صناعة . ص : ورأي .

(٢) أي : أن الكلي هو موضوع العلم ، ولا علم إلا بالكلي .

(٣) غير واضحة في المخطوط .

(٤) اللفظ اليوناني هنا γρΦεισ يحتمل معنيين : الكُتّاب ، والرسامين . وفي الترجمات الحديثة يختارون المعنى الثاني .

(٥) المحكمين = السوفسطائيون σοΦισται .

يكتبون أو يقولون شيئاً في هذه . وعسى أن يكون ذلك أجود من وضع أقاويل خصومية [1] وعويصة ؛ وقد كان أحرى أن يجب عليهم وضع الأقاويل المدنية ، إذ كانوا يقدرون عليها ، إذ في ذلك بدأ ذواتهم أو ذوات آخرين من الأصدقاء ، فإنهم لم يكونوا يخلفون للمدن شيئاً ألبتة ، ليكون لها عوضاً منهم من هذه القوة ، ولا للأصدقاء أيضاً .

وليس بأن موافقة التجربة صغيرة . ولولا ذلك ، لم يكن أحد مدينياً من العادة. فهؤلاء الذين يشتهون يعملون الصناعة المدنية — ينبغي أن تكون لهم تجربة. وأما الذين يَعدُون أنهم يعلمـــون من المحكمين ، فيظهر أنهم بعيدون من ذلك جداً : فإنهم لا يعلمون ألبتة ما ذلك ، ولا في أي الأشياء . ولولا ذلك لم يكونوا يرون أنها والريطوريقى شيء واحد ، ولا أنها أردأ من الريطوريقي ، ولم يكونوا يرون أن وضع النواميس هَيِّنٌ على الذي يجمع ما ينجح من النواميس . فأن الأخيار[2] الأفاضل يرون أن الاختيار أيضاً لا يكون إلا بالفهم . والقضاء بالصحة كثير ، كالتي تكون بأنواع الموسيقى ، فإن أصحاب التجارب في كل شيء ، الذين يقضون بالصحّة على الأعمال ، ويعلمون بأيّ شيء يكون ، وكيف ، وأي موافقٌ أيّاً . وأما الذين لا تجربة لهم فيُرى منهم [٨٠] أن يخفي عنهم إن كان فِعْل العمل نِعِماً أو بئساً ، ما كان لكتمانه [3] . وأما النواميس فتشبه الأعمال المدنية : فكيف يكون من هؤلاء [١١٨١ ب]واضعٌ لنواميس ما ، أو يقضي على الأفاضل ؟ فإنه لا يظهر ذلك ، ولا يكون [4] < طبيبٌ من مجرد دراسة > قراطيس من الكتب ، وإن كانوا يرومون أن يقولوا ليس العلاجات فقط ، بل وكيف يصير البُرْء ، وكيف ينبغي أن يعالج كل واحد ، ويفصّلون

---

(١) أقاويل خصومية = مرافعات في المحاكم . — وعويصة : في اليوناني : وأمام جماعة الشعب.

(٢) ص : فإن الأختيار للأفاضل .

(٣) ترجمة خطأ ، وصوابها : « وأما الذين لا تجربة لهم فعليهم أن يقنعوا بأن يقدروا على مجرد التمييز هل كان العمل حسناً أو رديئاً ، كما يحدث في التصوير » .

(٤) ص : ولا يكون ذلك قراطيس — وقد أصلحناه بحسب النص اليوناني .

الهيئات . وهذه يظن بها أنها أما لذوي [1] التجربة فنافعة ، وأما الذين لا يعلمون فليس يحتاجون [2] إليها . فعسى أن تكون اجتماعات المدينة والنواميس أيضاً موافقة للذين يقوون على الرأي والقضاء الجيد ، أو ضد ذلك ، أو يكون يهون استعمال أيها ينبغي لأي . وأما الذين يأخذون في هذه من غير هيئة معرفة ، فليس لهم أن يقضوا فيها [3] ، إلا أن يكون ذلك من الذات ، وخليق أن يكونوا أوفق في هذه الذين < هم > أكثر فهماً .

* * *

وإذ قد ترك القدماء الفحص والطلب عن وضع النواميس ، فعسى أن يكون أجودَ النظر في ذلك وفي المدينة بنوعٍ كُلّيّ ، ولكن نتمم ، على قدر الطاقة [4] الفلسفة في الأشياء الإنسية :

فأولاً نروم أن نخبر عن كل جيّدٍ جزئي قاله القدماء ؛ ثم أن نرى من السِّيَر المجموعة أيها يُفْسِد المدن أو يسلّمها ، وأيها يسلم ويفسد كلّ واحد من السِّيَر ، ولأيّ عِلَلٍ صارت سِيَر بعضها جياداً ، وبعضها على ضد ذلك . فإنه إذا نُظِر في هذه ، فعسى أن يُعْلَم أكثرَ : أيّ السِّيَر أجود أيضاً ، وكيف وضع كل واحد منها ، ولماذا تشبه [5] عند استعمالها العادات . فلْنبْدأ ونَقُلْ .

] [تمت المقالة الحادية عشر من كتاب أرسطو في الأخلاق وهو المسمى « نيقوماخيا » .

والحمد لله وسلّم على عباده الذين اصطفى . وذلك في يوم الأربعاء السابع والعشرين من شعبان المكرّم عام تسعة عشر وستمائة] [

---

(١) ص : أما الذي التجربة .

(٢) ص : يحتاج .

(٣) ص : فهماً — ويصح أيضاً . — من الذات : أي غريزياً وبالفطرة .

(٤) ص : طاقة .

(٥) كذا ، وصوابه : وأي العادات ينبغي أن تستعملها كلٌ منها » .

بقايا
المقالة (السابعة) المضافة ؟

تنبيه

وردت هذه الصفحات في ثنايا مقالة « المدخل في الأخلاق » في القسم الثاني من مخطوطة فاس نتيجة اضطراب ترتيب أوراق هذه المخطوطة .

وبمقارنتها « باختصار الاسكندرانيين » لكتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس» ، والواردة قطع منه في المخطوط رقم ٢٩٠ أخلاق تيمور بدار الكتب المصرية ، وترجمته اللاتينية ، نجد أن النصين مختلفان تماماً .

كما أن هذه الصفحات منقطعة الصلة بما قبلها وما بعدها من مقالة « المدخل في الأخلاق » مما يقطع بأنها لا تنتسب إلى هذه المقالة .

وتتناول هذه الصفحات بعض الفضائل : النجدة (ص ١٩ من المخطوط)
: العفة (ص ٢١ من المخطوط)
الدعة (ص ٢٣ من المخطوط)
الحرية (ص ٢٣ من المخطوط)
عظم الاستئهال (ص ٢٥ من المخطوط)
عظم النفس (ص ٢٥ من المخطوط)
الغضب العادل والحسد (ص ٢٧ من المخطوط)

(الاستحياء ، الصدق ، الاستهزاء
(ص ٢٧ من المخطوط)
المعاشرة (ص ٢٨ من المخطوط)
العدالة (ص ٢٩ من المخطوط)
الحسبة والنواميس (ص ٣٤ من
المخطوط .

وهذه الفضائل هي ضمن موضوعات المقالات : الثالثة والرابعة والخامسة — من كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » . وقد تناولها كاتب هذه الصفحات بنوع من الاختصار الموسّع paraphrase ، مع التقديم والتأخير وضرب مزيد من الأمثلة ابتغاء الايضاح . فالكاتب لا يلتزم إذن توالي العرض كما في هذه المقالات الثلاث من «نيقوماخيا» ، ويضيف أمثلة من عنده وشواهد من شعر هوميروس ، ومن الأساطير اليونانية والمسرحيات .

أما وقد تبيّن لنا إذن أن هذه الصفحات ليست من «اختصار الاسكندرانيين» لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» ، وليست تلخيصاً من نوع تلخيصات ابن رشد ، كما أنها لا يمكن أن يكتبها ابن رشد بسبب ما ورد فيها من شواهد واقتباسات عن هوميروس والأساطير والمسرحيات اليونانية ، فنحن بين فرضين :

أ) إمّا أن تكون بقايا من المقالة (السابعة) المضافة ، وهي مفقودة في مخطوطتنا ؛

ب) وإما أن تكون من نيقوماخيا الصغرى التي ذكرها الفارابي ؛

حـ) وإما أن تكون من رسالة مستقلة في الأخلاق مبنية على نيقوماخيا . ولا نستطيع — بوسائلنا المتاحة — أن نقطع ، ولا حتى أن نرجح — صحّة أي واحد من هذه الفروض الثلاثة . فلنترك هذه المشكلة الآن ، لمزيد من البحث في المستقبل .

[١٩]< ... [١] ... > قال العبادون < ... [١] ... > يكون عند النجد ، وأي الأشياء عندنا هائلة ؟ فقال : كما أصف أنا . أما فا < [١] ... > بهذه كلت بقبوله < ... [١] > هذا الذي لا يقول الانجاد ، وبأنه إنسان ستهوله هذه أيضاً هولاً يسيراً . فإن النجد أما في التي تهون على سائر الناس فلا ينفعل ألبتة ؛ وأما التي ينفعلون بها سائر الناس انفعالاً مفرطاً ، فإنه ينفعل بها < ... > قليلاً . وأمّا في التي هي أرفع من طبع الإنسان فإنه لا ينفعل ولا يجزع منها : فإنه غير جزوع من الموت بتوقع مبسوط .

فالنجدة التي هي على ما ينبغي فإنها مثل هذه يختار ما فيها من الحياء ، ذلك أنها لا بغيرها .

وأما * النجدة المدنية فهي التي تكون للأستحياء . فإن النواميس تصيّر ذوي الاستحياء والذين يهربون من المسبّة — أن يصبروا على العطب الذي من الحروب والقتل . ولا ينبغي أن يكون هذا كذلك ، بل على أنه يجيد [٢] أن يكون العطب دون المدينة ، وألا يكونوا كما يحكى عن القوم الذين يقال لهم نفروا أنهم أحَدّوا [٣] إذ قد حَدُّوا السلاح ، بل أن يكونوا يفعلون شيئاً يختارون [٤] . فإن أوميرش أيضاً يقول [٥] إن المدنيين هم الأنجاد حيث يكتب ويقول : « استحوا أحداث اليونانيين » ، وفي موضع آخر : « استحيي من اطراوس » . فأول من مديحي بولودامس .

---

* راجع في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » المقالة الثالثة ، الفصل ١١ ، ص ١١١٦ أ ١٧ وما يتلوه .

(١) مطموس في المخطوط .

(٢) في الهامش : يختار .

(٣) في الهامش : اجبروا .

(٤) في الهامش : يبيدون .

(٥) ص : يقولون .

فالنجدة المدنية التي مثل هذه — فظاهرةٌ . وأمّا التي من أجل الغضب فطبيعة ، وهي التي بها يقولون : البريء أيضاً نجد ، ويصبر على التناول والمناجس ؛ فإن الغضب لا يغلب . ومن أجل هذا يموت الأحداث الغلمان في الجهاد أكثر من الرجال .

ونقول إن أصحاب التجارب أنجاد ، مثلما نقول إن الجيد بالتجربة يعرف [1] الأشياء الهائلة التي يتجرأ عليها . وأيضاً لأنهم اكتس< بوا الجر > أة يُدفع عنهم الانفعال . وبهذا النوع يتفوق السياح [2] والذين < يمشـ > ون على الشرع ، فإنه يظن بهم أنهم يصبرون على التي هي هائلة لكثيرين وليست < ... > [1] وقد علم أن السهام تأتي معاً بنوع ليّن . والدليل على ذلك أنهم إذا حاربوا أنجاداً ، كان الهرب وهم [٢٠]يعلمون الأشياء الهائلة و< > عليها ويصبرون على بعضها إذا كانوا يقوون على ولا يصبرون على بعضها من أجل أنهم لا يقوون على أن ينجدوا . وأما بالنجد بالحقيقة فليس يريد أن يكون مثل هذا .

والذين ليست لهم تجربة يظهرون أنهم أنجاد ، على ضدّ ما هم عليه أصحاب التجارب . فإن الصبيان يذهبون إلى السباع وإلى النار ، من أجل أنه لا تجربة لهم وكذلك في الأمراض ، وفي حركات البحر في الشتاء إذا كانت هائلة . فإن الذين لم يجوبوا ، من أجل أنهم لا يعلمون ما يكون من ذلك ، كثيراً ما يجترّئون عليها . وأما ذوو التجارب فإنهم يجزعون من ذلك .

وأما الخامسة فالتي بها يكون بجيد الرجاء . ومثل هؤلاء الأحداث أكثر من المشائخ والذين قد صاروا مخمورين بالخمر ، من أجل أن الفزع هو توقع شرّ . وأما الذي لا يزكن شيئاً من هذا ، فليس بجزوع ، مثل أودسيوس ، من أجل أنه لم يكن عنده أن يهلّل في وقت ما . فإن هؤلاء أيضاً يقال إنهم

---

(١) ص : يعرفون .

(٢) كذا !

أنجاد . وأما الذين هم بالحقيقة فالذي على قدر الهيئة التي قد قيلت . فإن القول الذي هو لهذه ليس هو بمجهول .

* * *

فقد ينبغي أن نفصّل من العام متوسطات في الأنواع والخيرات ، وما في هذه من المحزنة والسّارّة ، وأيضاً التي في الموت . فإن النجد [1] بالحقيقة إنما يقال الذي في هذه إذا قربت من الرجاء ، من أجل أن ما كان يبعد ، لا يُفْزِع . فإنّا كلنا نعلم أنّا سنموت ، ولكن لا نفزع من هذا الموت ، بل من الذي هو قريب .

وأما إن كان أحدٌ يصبر على أنواع الحرّ والبرد ، فإنه يكون أقرب من فضيلة أخرى ، وكذلك من رداءة أخرى . فإن المنفقين والذين أعمارهم في البرد ، إن كانوا حَرِيّين على مجاهدة الحروب كبعض الفرس ، فإنه يقال لهم أنجاد . وأما النجد فإنه إنما يكون في ترجّي الموت السارّ حديثاً ليس من أجل أنه سيكون ، بل من أجل أنه جيد ، ومن أجل أن هذا القول صحيح ، ولا من أجل أنه كان يقدر على أن يتحلل مما فات[2] الآن، لأنّا نقول: « أنجاد »للذين يصبرون على الموت من أجل لذات ما أو من أجل [٢١]أحزان ، بل نقول إنهم قوم ما غير أولئك. وأكثرَ ذلك نقول إنهم أشرار. وأيضاً ينبغي أن يكون [3] عامّاً للنجدة وكذلك كل فضيلة ، فإن جميع الناس بالقول قد اقتبسوا شيئاً من النجدة ، وكذلك من العفة والعدالة وسائر الفضائل . ولكن ليس شيء جيد في صغير ، ولا هو فضيلة تامة ، بل يراد أن يكون مغلبة . فقد قال أوميرش إنه كفى لكثير من الناس الأجلُ الرديء من الموت الأسود .

وأيضاً فإنه يسمّيها بأسْماء الأضداد أصحابُ الأطراف . فإن الجبناء

---

(١) في الصلب : النجم — وفي الهامش : النجد .

(٢) ص : مافاق (!)

(٣) ص : عظاما (!)

يسمّون النجد فظاً ، وذوو الفظاظة يسمّون النجد جباناً . فإن المتوسط هو – بنوعٍ ما – كل واحد من الأضداد ، من أجل أن هذا على النجد . وكذلك في سائر المتوسّطات من أجل أن الذي يسمى بالأسماء الضدّية من أصحاب الزيادة والنقصان هو متوسط . وفي هذا كفاية فيما قيل في النجدة .

< العفة >

فلنقلْ في العفة :

وأما أنها في أنواع السرور والحزن وهذه الأشياء الحسية – فبيّنٌ . إلاّ أنها ليست في كل هذه أيضاً . فإنّا لا نقول إن محب الموسيقى والمناظر التي مثل هذه غير أعفّاء ، أو أعفّاء أيضاً ، بل نقول إنهم قوم آخرون غير أولئك . ولا نقول إن الذين يحبون الحلاوة وجميع التي مثل هذه الكيفيات لا أعِفّاء . والذين يحبّون لذات ما والتي تكون باللمس ، فإن هذه أيضاً تظهر بأنواعٍ كثيرة . وبعضها تامّة للآخر ، مثل التي للأشياء الحارّة واللينة وأشباه هذه ، والتي تقابلها بالوضع ، من أجل أن الذوق لا يظهر أنه يجرّ إلى لا عفة : فإن مثل هؤلاء بنوعٍ ما أصحاب التدبير النقي البيّي في المطعم والمشرب . وأما الذين لا يسمّون لا أعفّاء فمثل الذين يحرقهم الشراب ، ويكثرون أكل ألوان الطبيخ ، ويرون أن < الخير > [1] في هذه الأشياء وبها ، فإن بعض أقاويلهم ليس بخطأ . وأما كما قال فعلناس فإن ادوسيوس دعا أن يكون له مرىء غرنوس [2] من أجل أن اللذة تكون في هذا العضو . ومع نزول الشيء

---

(١) مكانها ثقب ..

(٢) ص: عرمون . وصوابه ما أثبتناه إذ هو في اليوناني γερανοσ أي الكركي وقد ورد في « الأخلاق إلى أوديموس» (م٣ ف٢ ص١٢٣١ أ ١٦) ان فيلوكسين ابن اروكيس دعا أن يكون حلْقه بطول حلق الكركي ، من قبل أنه يلتذ بهذا العضو بالطعام . وقارن هنا م٣ ف١٣ ص ١١١٨ أ ٣٤ – ٣٥ .

قد ذهب الفرح به . ومن ها هنا خليق أن يعجب أحدٌ من النوع العبودي الذي للطبيعة . فإن [٢٢] الجزع على الشيء بهذا النوع من الزيادة ومضيّ الزمان مع ما فيه من سائر الرداءة ، فإنه يظهر أنه لمن لا فهم له ألبتة . فهذه اللذات يشبه أن تكون للعضو الذي قد قيل ، التي تكون باللمس . ومثل هذا أيضاً والتي تكون من اللذات الزهدية فإن فيها شيئاً من الحرية .

فالطبيعية من هذه جماع المرأة والرجل . والمقدر من ذلك فليس بمذموم . وأما المُفْرِط فرداءة دون الشفاء .

فأما التي تكون على غير الطبيعة وفي أشياء مخالفة للطبيعة ، فهي كثيرة الشفاء ثلاثة أضعاف ، ولا سيّما التي تكون بإفراط ، وكثيرٌ مَنْ يميل إلى إفراط اللذات . فإن لا عفيف يكون ليس بكيفية اللذة فقط ، بل وبالكمية . وقليلٌ مَنْ يميل إلى النقصان فيها . ومن أجل هذا ليس لهذا اسم . وخليق أن يكون هؤلاء كالقرويين الذين يذكرهم الشعراء الذين يسمّون قومودا [1] ωμωδοι وهم الهجاؤون . وها هنا أيضاً القرويون يسمون المتوسط مقابلاً بالوضع . أما مَنْ كان منهم مَنْ لا حِسَّ له فإنما يسميه ذا لا عِفّة . ومن كان منهم بلا عفّة يسميه ذا لا حسّ له . ويصوّرونهم في الموضع المتوسط ، ويشاجرون فيه كالمشاجرة في الشيء الجيد . ويفعلون ذلك بنوعٍ صحيح جداً ، من أجل أن العفة متوسطة لهذه ، وهي الهيئة الجيدة التي بها يكون العفيف الذي يلذ بقدر ، وبما ينبغي ، وعلى ما ينبغي ، ولا يلذّ بالشيء الذي لا ينبغي .

فالعفة ، وكذلك كل واحدة من سائر الفضائل ، مبسوطة وبنوع واحد . وأما الرداءات فكثيرة الأنواع ، كما يكون في هيئات الجسم أيضاً . أما الفضائل فمبسوطة ، وأما الرداءات فكثيرة الصور .

---

(١) = comiques هزليون ، مؤلفو المسرحيات الهزلية .

وأمّا لا عفة فإنها تقال بنوعين : أحدهما بنوع السلب ، وهو أنه في طَبْعِهِ كَظْمٌ ، والأخرى : في طبعه ذلك إلا أنه لم يصادف الكظم . وهذه تقابل العفة بالوضع ، من أجل أن الشهوة مطيعة للفكرة بالطبع ، ومتكظّمة لها . فإن شهوة العفيف تشتهي الأشياء الصغار الدنيئة . وأما شهوة لا عفيف فإنها مضادّة لهذه وممانعة .

ولا عفة كثيرة الأسماء ، وليس يعسر تجزئتها [٢٣] مثل الشُرَهاء ، والذين يحبّون كثرة ألوان الطبيخ ، وأيضاً الذين يحبون الشرب ويحبون الخمر والذين يحرقهم الشراب . وبعض الأشياء قليلٌ من يحبّها ، أو خليق أن يكون واحداً ، مثل الذي يحب البطون ، والذي يشتري أبداً الأفخاذ والبطون وما يشبه ذلك من العناصر ، والأشياء التي لم تنضج . فلو كان مثل هؤلاء كثيراً لقد كان ظهر لهم اسمٌ ما مشترك . وخليق ألا يكون ينبغي أن يفحص عن هذه .

< الدعة >

فلنقل في الدعة :

فإن < في > الغضب إفراطاً ، ونقصاناً ، وتوسطاً أيضاً .

فأما الإفراط فأنواع كثيرة : وقد قيل ذلك قبل هذا أيضاً . فالذي يختلط على أشياء صغار وزمان يسير يسمّى : حادّ الغضب . فأما الذي ينقص من فيسمى

ويسمى مداجي ألا يجهر الغضب ويمتد به زماناً كثيراً . وأما صاحب الانتقام والذي ينتقم نقمة شديدة عند أشياء صغار ولا يغدر — فصعب وذو رداءة جداً . وأما ضد هذا فلا اسم له .

ومثل هؤلاء الذي لا يحرد على شيء . واما أن يكظم ولا يحرد ولا يغضب

إذا انتقص ولده وامرأته ، ولا إذ افتُري على أبويه – فإن ذلك يظهر أنه لإنسانٍ كليل الحواس لا يحيك فيه الألم .

وإن بعض هؤلاء مفرطون في الزيادة ، وبعضهم ذوو نقصٍ فهيئة ما متوسطة التي بها يكون الحرد والغضب على ما ينبغي ، في الوقت الذي ينبغي ، وعلى النوع الذي ينبغي . وأما أن هذه الهيئة متوسطة وجيّدة : فبيّن . فإنا نسوق العفة إلى هيئة مثل هذه أكثر ذلك . وفي أي شيء يكون التوسط الذي في الغضب فإنه إذا كان الحرد على ما لا ينبغي تكون لذات وأحزانٌ أيضاً فيها ، من أجل أن الذي يغضب ويحرد يحزن إذا هو قدر على الانتقام ، أو كان على الرجاء يلذ . فقد قال الشاعر إن قلب الرجل إذا أصابه ضربٌ كثير يذبل ، وإذا انتقم يعود إلى الحال التي كان عليها .

وأما سائر ما يقال ، فليس يعسر أن ينسب إلى كل واحد من الهيئات مما قد قيل .

< الحرية >

وأما الحرية وعِظَم الاستئهال وعظم النفس فيظن بها أنها متجاورة وأن بعضها [٢٤] يتبع بعضاً ، من أجل أن ذا الحرية لا يظن به أنه صغير النفس ، ولا العظيم الاستئهال يظن به ذلك . ويزعمون [أن] أكثر ذلك أن [١] لا حرية تقارب عظم النفس ، وكانوا يرون أن بعض القوم الذين يقال لهم لاقويين [٢] οι Λακωνεσ كانوا عظماء الأنفس وكانوا غـير ذوي حرية ، إذ كانوا يقضون على الكليات والأشياء العظام قضاءً جيداً ، ويفعلون فيها فعلاً جيداً . وكانوا يصارون بأرباح قليلة لقلة التجربة وعوز الدينار . ولهذه الأشياء طلب

(١) ص : الا حرية .

(٢) أي : أهل اسبرطة .

خاص : كيف هي ؟ وعلى أيّ حالٍ ؟ وأما حيننا هذا فإنّا نأخذ الظاهرات ، ونخبر ما كل واحدٍ منها ، وفي أيّ شَيء هو .

فلنقل أولاً في الحرية :

وهو بَيِّنٌ أنها في أخذ الأموال وإعطائها ، وفي هذه أيضاً ما يقابلها بالوضع إلا أنها ليست بنوعٍ متشابه ، من أجل : أما ذو الحرية فإنما يأخذ من حيث ينبغي ، وبكمية ما ينبغي ؛ وبمثل هذا النوع يقتني . وهو في الاستعمال أكثر منه في القنية ، من أجل أن الاستعمال إتمام ، والإعطاء أجود من الأخذ ، فإنه يتبع الإعطاء المدحُ ولا يتبع ذلك الأخْذَ ، بل الذي يأخذ بكل ما أمكنه [1] ، وعلى النوع الذي لا ينبغي . وأمّا في الإعطاء فإنه لا يعطي شيئاً ، كقول القائل لا إذا كان ينبغي ، ولا كمية ما ينبغي ، وهو في ألا يعطي ولا ينفق أكثر من صاحب الحرية .

وهذا أيضاً على أنواعٍ كثيرة : فإنه منه شكس وهو ينقص ، والشحيح ، ومنه القبيح الأرباح في المعاملة . وأما الذي يعطي كلاً ، أو الذي يعطي ليس لمن ينبغي ، أو الذي يعطي الأكثر — فمتلاف . وهؤلاء قليل . ومن أجل هذا يقابلون بالوضع الحرية ولا حرية .

وأما الأموال فقد يمكن أن تستعمل بذاتها ، وقد يمكن أن تستعمل بنوع العَرَض . أما بذاتها فمثل الفَرَس الذي يركب ، وأما بنوع العَرَض فأن يجلس على الفرس في المنزل ، كما يجلس على الكرسي . ونوع آخر إذا بيع . وبالجملة ، الأموال والقينة في جميع الأشياء التي فيها شراء وبيع . ولذلك اتخذ الدينار : فإنه لو كانت المبادلة بشيء آخر غير الدينار ، كما كان يفعل القدماء ، عَسُر [٢٥] ذلك ، فاتـّخذ لذلك شيء مشترك يمكن أن يبادل في جميع الأشياء على

---

(١) ص : بكل أمكنه .

شريطة . ولذلك يسمى الدينار باليونانية : ناموسيٌّ ما ، أي الناموس [1] .

والذي ليس < بذي > حُرية [2] يحرص على الدينار أشدّ من حرص غيره . ومن أجل هذا ليس هم كثيري العطيّة من غيرهم ، بل هم كثيرو الفضة والذّهَب .

فهذه الأقاويل التي تخص الحرية والتي تقابلها بالوضع .

< عظم الاستئهال >

وأما عِظَم الاستئهال فإنه يظهر أنه في النفقات التي لها عِظَم ، ولا سيّما في المدن التي فيها ما ينبغي . وما ينبغي إمّا عنده ، وإمّا من جهة الفعل والعمل . فإنه ليس استئهال الغنيّ والفقير متشابهاً ، ولا الغني والذين قنيتهم قليلة ، ولا في سائر النفقات التي تطلب النّوامِسُ الإنفاقَ فيها أو العادات ، بل ينبغي لكل واحدٍ منهم أن ينفق على قدر ما لَهُ من القنية . وخليقٌ ألاّ يكون على < قدر > ما له من القنية فقط ، بل وعلى قدر ما لآبائه من القدر ، وله أيضاً . فإنّا نرى أنه في كلٍّ ينبغي أن يكون الفعل شبيهاً بعظم القدر . فإن ذلك يشبه القدر ، ويشبه الفعل . فإنه لا ينبغي أن يكون طعام العُرْس مثل طعام ملاّحي ذات الأربعة صفوف [3] ، ولا زينة الشكل والبيت زينة واحدة ، ولا حسن هيئة أربعة مثاقيل غير خاصّية واحدة . ففي جميع الانفاقات ذوات الأقدار فالعظيم الاستئهال يأتي فيها بما ينبغي لذاته والأفعال .

وأما الذي ينقص في جميع هذه أو في أكثرها ، فإنه يسمى صغير الاستئهال

---

(١) راجع المقالة الخامسة ، الفصل الثامن ص ١١٣٣ أ ٣٠ .

(٢) ص : بحرية .

(٣) أي السفن الحربية ذوات الأربعة صفوف من المجاذيف quadrirème . راجع : C. Torr
W. W. Tarn : « The Greek Warship », in J. of Hell. Studies ancient ships,
1894. tirème وكانت منتشرة في العصر الهليني ، أما قبله فكانت السفن ذوات الثلاثة صفوف

والذي ينفق ويُسْرِف في الفرط ويتباهى على غير ما ينبغي ليس بَذّاخاً .

وليس بعسير درك هذي : أيٌّ هي من الجزئيات .

وخليق أن يظن أن ذا الحرية والعظيم الاستئهال في أشياء واحدة بأعيانها . وليس هذا كذلك : فإن أحدها في اقتناء الأموال وأخذها ، وأكثَرُ ذلك في إعطائها . والآخر ففي انفاقات على المدن وعلى الأتباع . فالعظيم الاستئهال قد يظهر أنه إنسان ما مثل هذا . وقد ينبغي هذا القول في عِظَم النفس . فقد يظن أنه في الكرامة ، والكرامة من الخيرات . ويظهر أن كبير النفس يستخفُّ بذلك وبالكرامة الكبيرة ، وهو يشتهيها من بعض [٢٦] . ومن ها هنا قال أوميرش عن اشيلوس : لا أحتاج إلى هذه الكرامة ، بل أرى أن أكرم بحظ دِيّاً [١] : فإنه قد كان أما بكرامة دياً [١] فيحفل ، وأما بكرامة ألكترا [٢] فقد كان يتهاون .

< عظم النفس >

وقد يشبه أن يكون يقتني جميع الفضائل . فإن الذي يقتنص اللذات الكبار يظهر أنه عظيم . وعظيم النفس هو كذلك يعظم لذاته ولغيره في الأشياء العظام مما هو أفضله وعلى قدره . ومثل ذلك الذي يعطي الأصدقاء أشياء كثيرة عظيمة . وعلى مثل هذا النوع في سائر الفضائل الزيادات يقال إنها لكبير النفس .

فإن كان عِظم النفس على هذه الحال ، فهو إذاً لسائر الفضائل التامّة موافق وله شيء خاصٌّ ، من أجل أنه في الكرامة .

---

(١) ص : رنا — ولعل المقصود : ريا Rhea أم زيوس .

(٢) الكترا Electre ويطلق على : (١) بنت أوقيانوس ، وزوجة ثوماس ؛ (٢) زوجة ذيوس ، وأم دردانوس ؛ و (٣) بنت اجاممنون ، ولم يرد ذكرها عند هوميروس بوصفها بنت اجاممنون . وفي المخطوط : الأكثر .

وأما الزيادة والنقصان ففي [1] التي تنسب إلى الهيئات .

وإذاً العظيم النفس – في الكريمة من الخيرات ، أو التي تستأهل الأشياء العظيمة والكريمة – قد يمكن أن يكون أهلاً لمثل هذه ، بأن يؤهّلها ذاته . فإنه اختلاف عظيمٌ أن يكون لذاته بنوعٍ ما من أجل أنه بيّنٌ أن : أما أحدها يفعل بصحةٍ وله عظم ، إذ يؤهل ذاته لعظيمة ؛ والآخر فلا يظهر أنه لا عقل له ،من أجل أنه ليس شيء من... كبير إلا أنه ليس بممدح بهذه الجهة،من أجل أنه يفعل على خلاف ما يجب وعلى غير ما ينبغي وعلى غير ما يستأهل . فهل : كما أنه يكون الإنسان يستأهل أموراً عظاماً ، كذلك يكون لا يستأهل أيضاً أو يستأهل أكثر ؟ فإن الأكثر يحق لهم القليل . وإذ كان مَنْ لا يستأهل العظام ولا يؤهلها ذاته ، وكان من يؤهلها ، فالذي لا يستأهل العظام ولا يؤهلها ذاته – فخليقٌ أن يكون كل واحد من الكبير . وعلى هذا النوع خليقٌ ألا يمدح ولا يذمّ . وأما الذي يرى أنه أهلٌ للعِظام ، وليس هو لها بأهلٍ ، فإنه يسمى مسترخياً، لأن الاسترخاء هو إذا لم يكن يستحق صاحبه شيئاً ويظن أنه يستحق أشياء عظاماً. وهذا من الحالات الرديئة. ولما كانت مقارنات الخطط تجربنا [2] فإن أخذها يظهر أنه وضيع . وليس بمذمومٍ من أجل أن الذي لا يستأهل [٢٧] شيئاً ليس بجيّدٍ إلبتة . فإذاً لا ينبغي أن توضع هذه فضيلة . ولذا [3] قلنا إن هذه الفضيلة استرخاء مذموم .

وأما الذين يستأهلون العِظام : فمنهم الحكيم والذي يرى رأياً مستقيماً . وهو بيّنٌ أنه عظيم النفس ، إذ كان أهلاً للأشياء العِظام وكان يؤهلها ذاته . فأمّا الذي يستأهل العِظام ولا يؤهّلها ذاته – فصغير النفس ، من أجل أنه الصغير . والوضيع لا يؤهّل ذاته للعِظام ، وإن كان [4] أهلاً لها .

---

(١) ص : في .

(٢) غير واضحة في المخطوط .

(٣) ص : وإذا .

(٤) في الهامش : وليس (أهلاً لها) .

فعِظَم النفس يظهر أنه توسط — في الأشياء الكريمة — فيما بين صغير النفس وبين الاسترخاء . فإن أحد هذين ينقص ، والآخر يزيد .

< الغضب العادل والحسد >

وأما ناماسيس [١] أيضاً وهي تُرَتّب فضيلة ما ، ويظن بها ذلك — فإنّا نقول إن ناماسيس [١] في الرجال الأفاضل . فأمّا الشعراء فينسبون ذلك إلى الآلهة أيضاً . فإذاً هو ناماسيس [٢] في أي شيء ، إلا أن يكون على جودة الصنع كالحسد أيضاً . ولكن أما الحسد فإنه يأتي بحزن على التي تكون على استحقاق .

وأما أن هذا الخلق رديء وغير عادل — فبيّنٌ . وأما الذي يفرح بشقاء قومٍ على غير استحقاق ، فإنه يسمى جائراً فاسقاً . وهو الذي يفرح بالرديء ، وهو مذموم . وأما الحسود فإنه يزيد في الأحزان وينقص في الفرح ، من أجل أن الذي يحزن على الخيرات لا يفرح على شيء لحُسْنٍ ما له ألبتة . وهو بهذه الجهة مذموم أكثر ذلك . ومن أجل هذا يسمّى من هذه الجهة . — فأما الذي يفرح بالرديء فإنه يلذ بالتي لا تنبغي . فقد ينبغي أن نحزن عند شقاء الأخيار .

< الاستحياء ، الصدق ، الاستهزاء >

وهذه الأشياء أيضاً التي تمدح ، وهي موافقة للفضيلة : من الاستحياء ، والصدق ، والصديق ، والصداقة ، وحسن التصرف .

فإن الذي يستحيي من كل شيء ويتقي كلَّ شيء يسمى : البهيم ، وهو لا

---

(١) ص : ماسيس — وناماسيس νεμεσισ ومعناها : انتقام الآلهة (من كبرياء الإنسان) ؛ الغضب الحق ؛ الحسد . ومعناه هنا : الغضب العادل juste indignation . راجع « الأخلاق إلى نيقوماخوس » م٢ ف٧ ص ١١٠٨ ب ١ — ٦ .

(٢) هنا ورد رسم الكلمة νεμεσισ صحيحاً في المخطوط .

فعل له ، وهو قريب من الأحمق . وأما الذي لا يهتم بشيء ولا يكع من الذم ولا حياء له ، وهو الوقاح ، فذو سقم عند الفضيلة . وأما الذي يكع عن السمو الذي يكون بالأشياء السمجة ، ولا يحزن من التي لا سموّ لها ، فإنه متوسط لهذه ، ويسمى : مستحيي . ويُظَن بهذا أنه مجاوز للعفيف [٢٨] فإن الحياء يظهر أنه عفّة جزئية . فإن حدوثها يُرى أنه يخالط بعضُها بعضاً . ومن الناس مَنْ هو مُراءٍ في الخيرات : إمّا التي ليست ، وإمّا الأكثر . وليس هذا المرائي في جميع الخيرات ، أوليس هي متشابهة في الصحّة والفضائل بنوع كُلّي في التي تبدل . ومن كان على مثل هذه الحال فيسمى : مستهزئاً . وليس يمدح ألبتة .

وأما الذي ينتقص [١] ويميل إلى ما ينقص من حاله ويفعل ذلك بخير ، فيظهر أنه ليس فرحاً . ويظن بلاقونين [٢] Λακωνεσ أنهم مثل هؤلاء . وقد كان يظن بسقراطيس أيضاً أنه كان مستهزئاً ، لأنه كان ينتقص ذاته .

وفي بعض الأشياء يظهر أنه ليس لا فرح . وأما في الأشياء الظاهرة والتي تكون كثيراً ففيه سماجة .

والمتوسط لهؤلاء الصدق الذي لا يزيد ولا ينقص ، وهو على حالة وهيئة خير . وهو في جميع حالاته على التعقل .

وجميع ما قيل كأنه صفة الفضائل موضوعة في كتب .

< المعاشرة >

وأما في **المعاشرة** : فمن الناس من هو صعب المعاشرة ، جاسٍ ، ومأخذه

---

(١) ص : ينقص ... نقص من حاله .

(٢) أي : أهل اسبرطة .

إلى الأذى . وخليق أن يسمى هؤلاء ذوات عداوة ، إذ يُرَبّوْن على العداوة . والذين على مقابلة هؤلاء هم في جميع الأشياء يشاركون في اللذات وفي المدح : فإنهم يُسَمّون : مُتَأتّين . والمتوسط فيما بين العداوة والمتأتي : الذي لا يشارك في مدح جميع الأشياء . فهذا هو المتوسط والجيد . وليس يذهب عنّا أن الذي مثل هذا يقال : صديق ، أيضاً . فإن اشتراك اللذة على ما ينبغي ، وفيما ينبغي ؛ والتسبب بها للصديق وللصداقة وفي المخاطبات أيضاً فرحٌ ما . وله زيادة ونقصان ، من * أجل أن بعضهم دناءة [1] للشيء المضحك ، حتى إنهم ينتقصون [2] ذواتهم والآباء ومن أدركوا ، ولا يكعون عن شيء إذا كان المقول مضحكاً ، ويصبرون على أن يسمعوا كل شيء . ويسمى مَنْ كان مثل هؤلاء محاكياً ، ويُرى أنهم سُفَلاء. وأما الذين على مقابلة هؤلاء فإنهم لا يقولون شيئاً * ، ولا إن اسمعوا يصبرون، كما فعل ساوس بالذي قال إنه يفعل شيئاً مما [٢٩] لا يفعل فإنه ذهب به الحس [3] . وقد اعتادوا يسمّون هؤلاء لا تعليم لهم وقوارس . وأما المتوسط فإنه لا يقول ولا يسمع [4] برداءة ، وليس هو صعب — وإنما ينتقص بأشياء لا تحزن أحداً من ذوي الفهم ، وإنما يتطلب ويجد أقاويل يقولها الذي يظن بها أنها أقاويل هيّنة التنقل [5] . فهذه الهيئة شبيهة بفضيلة ما ، وهي هي في المخاطبات هجاء ما [6] والمحاكي يرى أن يكون هيّن التنقل ، ولكن لا ينبغي أن ينصت له، بل ينبغي أن

---

(١) بمعنى : عبد ، مستعبد .

(٢) ص يعصون .

* ... * يناظر المقالة الرابعة الفصل ١٤ صفحة ١١٢٨ أ ٣٣ — ١١٢٨ ب ٢ من كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » .

(٣) ص : الجنس .

(٤) في الهامش : بارادته .

(٥) ص في الهامش : الفعل .

(٦) غير واضحة في المخطوط .

يصار إلى التفصيل وأن يكون يقال: أما الذي يقال < من > الأقاويل ويسمع التي خليق ، أن يقولها الرجل المتوسط ، فإنه هيّن التنقل . وأما الذي يزيد فيقال : محاكى .

< الصداقة >

وأما الصداقة فلها شيء جيد ؛ ويمكن أن تستعمل بالصحّة . وعلى ذلك فما كان على هذه الحال فليس هو على الفضيلة . وأما إذا استعملت بالصحّة فإنها تكون توسطاً للصعوبة والمواتاة . فإن الصعب يظهر أنه مسامحٌ ما سيّء اللقاء . وأما المواتي فمقابل لهذا . ومن ها هنـــا أهل صقلية يسمّونه برطيداس [ ] وهو المدلل بالشرب .

وأما ذو الصداقة فمتوسط ما ، ليس هو منشرح النفس جداً ، ولا هو سيء اللقاء . ويمكن أن يستعمل عظيم الهمة على كلا الوجهين: فإنه إذا كانت خيرات تساوي أشياء عظاماً ، فصاحبها ينبغي أن يقال : عظيم الهمّة . وأما إذا تمكن شيئاً جيداً ، فإن عظم الهمّة على هذا يظهر أنه من هذه الأشياء ، وأشباهها إن فصلها أحدٌ على النوع الموصوف وقالها ، فليس يفصلها بنوعٍ ولا يسبح فيـــــه .

< العدالة >

وقد يتبع هذا القولَ القولُ في العدالة . وقد قيل فيها قولاً كثيراً ، وقد كُتِب أيضاً وقد يظن [أن] بعض الناس أنها أعظم الخيرات [1] . والذي كان

---

(١) بعد هذا تأتي العبارة التالية ولا علاقة لها بالسياق : « ما ليس كوكب الزهرة إذا كان يظهر بالعشيّ بعد غيبوبة الشمس ، ولا إذا كان يظهر قبل طلوع الشمس » !

يُجِلّ حكمة افروطاغورس [1] إذ سأل أفلاطون : ما الحكمة ؟ فقال : إنها العدالة . وذوي النضج من القوم الذين يسمون لاقويين [Λακωνεσ] يزعمون أنه ينبغي أن يتدرب بالعدالة . ومن الناس من يقضي بنقيض هذا [٣٠] القول فإنهم يسمونها خيراً غريباً ، وأنها نافعة لمن غرب منها وأنّها ضارّة لأصحابها .

فأما سائر الفضائل فقد قلنا فيها في الأقاويل الخارجة . وقد قيل فيها قولاً كافياً . فإنه لما كانت أقاويل مشتركة تعمّ الأخلاق ، فقد سلمت فيها أقاويل كثيرة جيدة ، ولكن ربما طلبنا الأشياء الخاصّية أكثر من الأشياء الحقّية . وخليق أن يقول قائل إن العلّة في ذلك من أجل أنّا محبون للكرامة أكثر من حبّنا للفلسفة .

وهذا أيضاً في أشياء أخر . وأمّا في التعليميات فليس نفعل ذلك ولا نطلب برهانات باطلة من الذين يطلبون بنوعٍ جيد وبنوعٍ باطل . فكما قلنا أولاً ، فكذا نقول الآن أيضاً ، فإنا نأخذ العادلَ < أنه هو ما هو > مساوٍ . وهو ظاهر ان المساوي على نوعين : أحدهما مقسم كرامات وأموالاً وما أشبه ذلك ، والآخر مصحّح في المعاملات . وبعض المعاملات إرادية ، ومنها ما هو لا إرادي .

ولتوضع الإرادية كما قلنا أولاً : التي أوائلها إلينا ، مثل الاستئجار وكل استعمال . وأمّا عدم هذه فإن ذلك لا إراديّ : فإن بعض لا إرادية بالقصد ، وبعضها بالمخاتلة . فواضع النواميس في جميع هذا يريد التصحيح ، وأن يساوي بين المنتقص ، وبين المتزيد بما يزيد وينقص . والمشاغبة في هذا خليق أن تكون لا تحسن وأن تكون لعباً . فإنهم يزعمون أن المضروب بالسياط له البرّ أكثر . وليس يظهر ذلك لواضع النواميس ، من أجل أن له أكثر الرديء .

---

(١) ص ؛ الداغورس (!) ولعل المقصود هو پروتاغورس السوفسطائي Protagoras والذي كان يجلّ حكمته هو ترازيماخوس Thrasymaque في محاورة «السياسة» لأفلاطون .

وهذا هو أن يكون له أقل . ومن أجل هذا ينبغي أن يساوى بنوع خيرٍ . فإن الذي ضرب بالسياط وأن يزاد المضروب وأن يكافأ ذلك بر ديء ما. ومثل ذلك قلع العين بقلع عين .

ولما كان المساوي على نوعين – فلنقل أولاً في المُقَسِّم . فإن أول أقاويل المساوي أنه أقل ما يكون في اثنين ما ، من أجل أنه ينبغي أن يكون المساوي بأشياء ولأشياء ، ومن أجل أنه يقسّم أشياء لأشياء ، والمتوسّط شيء وبأشياء ، فالعدل المقسّم في أوائل أربعة كمثل التلاؤم فإنه في المتوسط . وخليقٌ أن يكون لاثنين [٣١] وكما أن المتوسط اثنان متساويان ، ونحن نفرض هذا من أجل أن المتوسط مساوٍ أيضاً ، والمساوي في حدّين . ولما كانت التي فيها العدل أربعة ، وكانت التي فيها القسمة منقسمة ، ولها نسبةٌ ما بعضها إلى بعض إمّا بالقرن وإمّا بفضيلة الفاقد أو بكرامته أو بشيء مثل هذه ، يمكن أن ينفصل المقسوم على هذه النسبة بعينها ويمكن أن ينقسم على غيرها . فإنه إن انقسم بنوع متشابه تصير الأربعة بالنسبة ، من أجل أنه يريد أن يكون جميع الذي يقسم موافقة للذين يقسم فيهم . فإذا فرّقت معاً إلى التي هي على نسبة واحدة : أما أولاً فللثالث ، وثانياً للرابع ، فلكلها من الابتداء هذه النسب بعينها ، وكل واحدٍ منهما إلى الذي فرّق إليه .

وإنما تصير الأشياء العادلة مساواة النسب . فإنه لما كان له الذي على الاستئهال الذين يقسمون إذا كان لهم على نسبتهم ، كان عندهم عدلاً . فأما ما هو فإنه يشمل قسيمه . فإنهم يشاجرون من أجل أن بعضهم يُصَيِّر القضاء على قدر الفضيلة ، وبعضهم بنوعٍ آخر .

وينبغي أن يوجد هاهنا أيضاً العدل المقسوم الذي على قدر الاستئهال . والذي على قدر الاستئهال يمكنه أن يقضي . وهذه النسبة هي متوسّطة لهذه ، من أجل أن المقسوم إن لم يجزّأ على نسبة واحدة على الذين تكون فيهم القسمة ، وكان بعض النسب أكبر ، ودونها بعض ، فسيكون الذين يقسم عليهم أشياء

لا متساوية ، ويكون لبعضهم أكثر ولبعضهم أقل بالمقسوم . والعادل في هذه — وهو متوسّط بالطبع — على هذا النوع . وأمّا المساوي الصحيح فإنما يظهره واضع النواميس والقاضي : فإن هؤلاء يعدلون ويصيرون بين الذين لا يعدلون وبين الذين لا يعدل عليهم . فإنهم — كما قلنا — يرتّبون هذا الترتيب : أما بعض فعلى أن يقرب أو يقوم ، وبعضٌ على أن يأخذ ويستعمل التي بها يضع النواميس ويقضي كالمساوي . وإنما يقدر الزيادة والنقصان بالأوسط ، فإن الذي يجور يزيد على هذا ، والذي يُجَار عليه ينقص منه بكمية متساوية . فإنه كما قلنا يستعمل المساوي في الجائر والذي يجار [٣٢]عليه بالمساواة . ويستعمل الدينار لكثرة الجور وأنواع لا عدل ، من أجل أنه ليس له قدر أعمّ منه ، وهو يريد الذي قد جير عليه على قدر ما ينتزع من الجائر . وإذا كان هذا يكون الذي قد جير عليه زائداً باثنين ، مثل هذين ، على الجائر . وأما المتوسط فبواحد . فواضعُ النواميس والقاضي يساويان على قدر النسبة العددية . ومن أجل هذا يمضون إلى القاضي كأنهم إلى المتوسط ، ولا يستميلون القاضي بنوعٍ رديء ، من أجل أنه يقسم إذا شاء على النصف — ويزعمون أنهم إذا مضوا إلى القاضي أنهم يمضون إلى العدل . فإن القاضي — بنوع الانتقال — عدلٌ متنفّس ، من أجل أنه يرتب العدل على قدر ما يمكن . فإنه ليس في كل موضعٍ : العدلُ أن ينتقم من الفاعل بمثل ما فعل ، ولا أن يُنْتَزَع منه على قدر ما انتَزَع ، فإنه يكون بهذا النوع غير مساواة ، وعلى قدر ما يزيد أحدهما على الوسط والآخر يزاد عليه . وجميع التي هي معاطاة المدينة ، فإنه يكون في هذه أيضاً شيء ما للذي قد فعل به ، كما أنه إذا لم يضرب الفاعل بالسياط فإنه يكون حينئذ العدل في هؤلاء فيما بين الغرامة والربح .

فلما كان العدل ضد الجور ، وكان العادل ضدّاً لجائر ، يتبع أن يكون لمقبول متوسطاً . فإن المتساوي ضد لامتساوي ، مثل أن العادل ضد الجائر . اوالمتوسط يقابل بالوضع الأطراف أكثر من مقابلة الأطراف بعضها لبعض[1] ،

---

(١) في الهامش : بعضاً .

من أجل أن المتساوي لا يخالف لا متساوي . فأمّا الأكثر فإنه يخاله الأقلّ .
فإنه يكون المقدام جباناً ، ويكون المائق مماكراً ؛ وأما النجد فايس يخالف شيئاً .
والعدل يقع على كلا النسبتين . وأما أهل وادي الناغروس [1] فإنهم كانوا
يزعمون أن العدل هو الجزاء ، وأن هذا شيء قديم . ويقال إنه لذاقاميس (!) .
وكانوا يحدون كل واحد أنه هو أول ، وغير الكثيرة ، وأما هذا أنه في
الأوائل . من أجل هذا قالوا إن كل واحد في الأعداد من أجل أن الأعداد
أوائل الهويات وكانت : أما الستّة فولولة [2] واختلاط آخر بآخر ؛ وأما
الثمانية: فالعدل ، من أجل أنه جزاء ولم يكن [٣٣] يُفَصّل ما هو وما آنيته .
ولما كانت أشياء كثيرة لأشياء بأعيانها ، قالوا إن أشياء بأعيانها كثيرة . فلننزل
كيف الثمانية : العدل ، ولنفحص عن الخبراء ، فكثير مَنْ يصير إليه ،
فإنه لا يشبه ألبتة أن يكون يليق بالناموس ، وما الذي يكون جزاءً في استعمال
الفضيلة ، ولا الذي يكون باستئهال ، فإنه لا ليعكس في الملاوم ، إلاّ أن
يكون في المصحح : فإنه لا يظهر في كله . فإن الجزاء الذي يكون بالقهر
يجازى به لأيّما عملوا ولا بالمساوي ، بل يجازى به مراراً كثيرة . وعلى غير
المساواة إذ كانوا يعذّبون على الرداءة ، فإنه يظلم : إمّا بإرادته كما فعل أبو
اندروطيون بالذي كان يقطر [3] من الزيت للمدينة .

وأكثر ذلك إنما يظهر الجزاء في الإرادية ، مثل البيع والأجرة والمعاملة
المدنية . فإنه لا يمكن أن تكون حياة من غير أخْذٍ ، وإعطاء ومبادلة[4] .

---

(١) ص : وإلى الناغروس (!)

(٢) ص : فولد له (!)

(٣) ص : نعطهر (!)

(٤ ...٤) نشر دوجلاس دنلوب هذه الأسطر في مقاله في مجلة Arabica (ج٢١ ، كراسة ٣ ، أكتوبر سنة ١٩٧٤ ص ٢٥٢) .

فأوّل ما يكون من المبادلة مبادلة الأعمال الخاصّة على نوع أفلاطون : فإنه يبادل : أما الحائك فبالثياب ، وأما النحّاس فبالآلات . ولما كانت المبادلة عسرة ، وضعوا قدراً واحداً عاماً لجميع الأشياء قابلوا به وضع سائر الأشياء. ومن ها هنا صار الدينار والدرهم ، ويستعمله البَنّاء في عمله، والفلاح في عمله ويعطي كل واحد منهما عمله لصاحبه [٤] ، ويتبادلون بالتي هي متقابلة بالوضع كالمتقابلة على قُطْرٍ واحد وعلى المحاذاة . فالمحاذاة هاهنا العدل ، وأنه على قدر ما يعطي الطبيبُ الفلاحَ ، على قدر ذلك يعطي الفلاحُ من عمله الخاصّ الطبيبَ . وتنسب هذه الأشياء أيضاً إلى الحاجة ، فإنه على قدر نوع أفلاطون هذا هو التمام ، فإنه تمام البناية ، وتمام البيت الكَنُّ من الحر والبرد وحرز الأموال وعلى ألاّ يرى . فعلى قدر ما يستحق الاستعمال على قدر ذلك يجازى .

ويقال أيضاً الاستئهال عدلٌ ، ويليق بما قد قيل ، إلا أنّ فيه تحيُّراً ما ، من أجل أن بعض الناس يستعملون الاستئهال في أقاويل المدح ، ويسمّون الذين يستقصون الأشياء على قدر النواميس: مستقصي العدل ، كأنهم مستأهلون الذين يستقصون أمور النواميس <... [١]> لا يصدقهم(٣٤) مستأهلين. وذلك دليل على أن الذي على غير النواميس ليس يعدل . ومن الناس من يظن استئهال الذي على غير النواميس الذي هو على غير عدل < ... ... [١] > الفعل . ومن الناس من يقضي على التي تكون بالاستئهال أنها أكثر عدلاً من النواميس . والذي هو أجود من الجيد هو جيّد على كل حالٍ ، وكذلك الذي هو أكثر عدلاً من العـــدل .

وخليق أن يعلم هذا إن نحن علمنا أن شيئاً ما عدل بالطبع . ويمكن أن يأخذ هؤلاء أقاويل قوية الإقناع ومن الأشياء المعطاة . فأمّا الأكثر فلا يرى هذا الرأي ، لاختلاف النواميس ، ولتصحيح النواميس ، من أجل أنهم يرون أن

---

(١) مطموس في المخطوط .

العدل إليهم . وقد يشبه أن يكون كما هو في المدينة ، فإن الناموس فيها محدود منذ زمان طويل .

وأما الحِسْبة فأحرى . فبهذا النوع أيضاً يكون في التي تكون بالاعتماد والقصد ، فإن بعضها بالطبع جياد وعادلة ، وبعضها على قدر ما يظن بها . فإنما صار طريق للحسبة من أجل أن الذي هو أخير لا يقدر أن يحاط به . فالناموس في الزمان كله فكثيراً ما هو أجود أن ينقل وضعه على قدر تغيّر الأشياء . فمن ها هنا أتت الحسبة وتدبير المدن على قدر الأزمنة .

فأما رياسات العوام [١] فإنها بنوع النواميس ، وأكثر تدبيراتها المدنية : الحسبـــة .

وأما رياسات الأفاضل [٢] فإنها أبداً تستعمل أشياء بأعيانها .

وليس يدل وسيط على أي نوع من النوعين ينبغي أن يكون الفعل ، من قِبَل أن < ... [٣] > بذاتها شيء نافع . ويظهر أن لكليهما عِلَلاً ما . إلا أنه يشبه أن يكونوا من الذين يحرصون على ألا تستحيل الأشياء وتتغير ، من أجل أنه لا تكون محبة ولا < ... [٣] > إن لم تكن العادة ، كالغذاء ، كما قـــال ديموقريطس . وخليق أن يكون هذا القدر من الذي يكون أوفق في زمان ما . وفي هذه الأشياء قول آخر < ... [٣] ... > أن عدلاً ما طبيعياً بقدر يليق ذلك ما يثمر من القول أيضاً . فقد يظن أن العدل العام < ... ... > أخير المبدئي فليس هو الذي يظن به أنه هو بالطبع . وكذلك في صناعة الحيل وصناعة الملاحة وفي سائر العلوم . فإن التي هي أجود هي *

---

(١) رياسة العوام = الديمقراطية .

(٢) رياسة الأفاضل = الأرستقراطية .

(٣) مطموس في المخطوط .

* بعد هذا تأتي في المخطوط أربع صفحات من ترجمة «نيقوماخيا» : المقالة الخامسة من ص ١١٣٥ أ ٢٤ حتى ص ١١٣٦ أ ٢٤ .

ضميمتان

ـ ١ ـ

مقالة في
المدخل إلى علم الأخلاق
مجهولة المؤلف
وربما كان مؤلفها
نيقولاوس

تنبيه

وردت هذه المقالة في نهاية مخطوط فاس بعد تمام المقالة الحادية عشرة (= العاشرة في الأصل اليوناني) من كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخــوس لأرسطو » .

وقد ظن الناسخ أنها ربما كانت لنيقولاوش ، كما قال تحت العنوان .

وقد اندرج في ثناياها :

١) صفحات من المقالة (السابعة) المضافة إن صحّ هذا الفرض ؛

٢) وثماني صفحات من « نيقوماخيا » هي :

أ) من المقالة الخامسة ص ١١٣٥ أ ٢٤ حتى ص ١١٣٦ أ ٢٤ .

ب) من المقالة الرابعة ص ١١٢٥ أ ٣٢ حتى ١١٢٧ أ ٦ .

أما عن صحة نسبتها إلى نيقولاوش [١] ، كما ذهب الظن بالناسخ لهذا المخطوط ، فإننا نلاحظ ما يلي :

١) أن ابن النديم في « الفهرست » (نشرة فلوجل ص ٢٥٤) والقفطي (« أخبار الحكماء » ص ٣٣٨ ، نشرة لبرت) في الفصلين اللذين عقداهما

---

(١) راجع عن نيقولاوس عند العرب كتابنا **La transmission de la philosophie grecque au monde arabe**, p. 108. Paris Vrin, 1968.

وراجع تصدير كتابنا : في « النفس ... » ص ٥٠ – ٥٣ .

لنيقولاؤس لم يذكر من بين كتبه : « مقالة في الأخلاق » . وإنما ذكرا له مما يمكن أن يتصل بمقالتنا هذه كتاب « اختصار فلسفة أرسطوطاليس » .

وهذا الكتاب περι Αριστaελουσ ΦιλοσοΦιασ الذي ضـــاع أصله اليوناني ، لم يبق غير شذرات منه في ترجمة سريانية في مخطوط سرياني في كمبردج [١] .

وقد ترجم الكتاب إلى العربية أبو علي عيسى بن زرعة ، كما ذكر القفطي (ص ٢٤٦ ، نشرة لِبِرت) فقال : « ومما نقله من السرياني ... كتاب خمس مقالات من كتاب نيقولاؤس في فلسفة أرسطوطاليس » .

فهل المقالة التي ننشرها هنا هي إحدى هذه المقالات الخمس من كتاب نيقولاوس في (اختصار) فلسفة أرسطوطاليس ؟

ربما كان هذا هو الفرض الذي يمكن الأخذ به الآن ، ما دمنا لم نعثر على ترجمة عيسى بن زرعـــة لكتاب نيقولاوس في (اختصار) فلسفة أرسطوطاليس ، ولا على الأصل اليوناني لكتاب نيقولاوس هذا .

٢) وثم فرض آخر وهو أن القفطي ذكر أيضاً من بين ما ترجمه عيسى بن زرعة عن السرياني : « مقالة مجهولة [٢] في الأخلاق » . فهل تكون هذه المقالة « المجهولة » ، أي المجهولة المؤلف ، هي مقالتنا هنا ؟ ربما ، خصوصاً إذا لاحظنا أن مقالتنا هنا لم تنسب إلى أحد ، وإن الناسخ هو الذي « ظن » (« غير منسوبة إلى واضع ، ظننتها لنيقولاوش ») ، كما ورد في عنوان المقالة .

ها هنا إذن احتمالٌ ثانٍ ، وإن كان أضعف من الأول .

بالجملة ، فإن مشكلة : من مؤلف هذه المقالة ؟ تبقى مفتوحة لمزيد من

---

(١) Dräscke : **Woch. f. klassiche Philologie.** 1902, p. 1272.

(٢) في نشرة لِبِرت في الصلب : « مجهولة » ، وفي الهامش : في مخطوط : « مجمولة » ، وفي مخطوط V : محمولة » .

البحث ، وربما لا يصل البحث فيها إلى أية نتيجة حاسمة ، ما دامت أدوات البحث ها هنا قليلة أو شبه معدومة .

هذا وقد فقدت من هذه المقالة ورقة (بعد صفحة ١٤ من مخطوط فاس) .

* * *

وتمتاز هذه المقالة ، التي يبدو من الواضح جداً أن مؤلفها متأثر بالأفلاطونية المحدثة ، بأنها الوحيدة في التراث اليوناني المترجم إلى العربية [١] ، التي ورد فيها اسم أفلوطين صحيحاً صريحاً : فلوطينس ، كما هو في رسمه اليوناني . وقد نقلت تلخيصاً لما ورد في المقالة الثانية من التساع الأول من « تساعات » أفلوطين ، وهي المقالة المخصصة للبحث في **الفضائل** على رأي أفلاطون القائل بأن غاية الإنسان هي « التشبه بالله » . ومن هذا يستبين أيضاً أن العرب قد عرفوا ملخص مقالة على الأقل من التساع الأول من « تساعات أفلوطين » ، يضاف إلى ما تحقق معرفتهم به من التساعات الرابعة والخامسة والسادسة . وقد عرفوه هذه المرة باسمه ، لا تحت اسم مؤلّف آخر كما هي الحال في « أثولوجيا » . والواقع أن النصوص اليونانية المترجمة إلى العربية تكشف لنا كلّ يوم عن معرفة واسعة جداً لدى العرب بمؤلّف أفلوطين العظيم هذا — أعني « التساعات » .

وما دام مؤلف المقالة متأثراً بالأفلاطونية المحدثة ، فهذا يقطع بعدم صحّة نسبتها إلى نيقولاوس الذي عاش قبل أفلوطين بأكثر من قرنين .

كما تمتاز بذكر دقيق لبعض آراء الرواقيين في الأخلاق ، منسوبة إليهم باسمهم الصريح : الرواقيون . وهذا أمر يفيدنا أيضاً في بيان مدى معرفة الفلاسفة العرب بالفلسفة الرواقية باسمها الصحيح الصريح . وعلى الذين [٢] كتبوا عن « الرواقيين في الإسلام » أن يراجعوا ما كتبوا في ضوء ما ورد ها هنا في المقالة التي ننشرها في هذا الكتاب .

---

(١) راجع كتابنا : (١) « أفلوطين عند العرب » ، التصدير ، القاهرة ط١ سنة ١٩٥٥ ، ط سنة ١٩٦٦ ؛ — **La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe.** ص ٤٦ — ٥٩ ، باريس سنة ١٩٦٨ .

(٢) مثلاً د . فهمي جدعان في رسالته **L'Influence du stoïcisme sur la Pensée Musulmane. Beyrouth 1968.**

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآله وسلم

مقالة في المدخل إلى علم الأخلاق
غير منسوبة إلى واضع ، ظننتها لنيقولاوش ،
فألحقتها ، مختصرة في الفلسفة

أما وقديماً وعندما كنتِ يا بنيّ إذاً بفتاة صغيرة يومئذ جداً — فقد كنا نجذبك بالتزويجات النافعة في تمشية العيش ، ولم تكن العناية يسيرة بتدبير ما كنا نأمرك به في كل يوم ، مما يمثل في نفسك كل واحد من الأمور الجميلة والاعتدالات المحمودة ، سيّما جميع ما كان واجباً أن يوجد بك بلزوم العادات المنتظمة ، ليكون ذلك مدخلاً إلى ما يمكن وجوده من التأدّب .

فأمّا الآن ، فقد بلغ الله بك والزمان إلى السنّ التي تقتدرين فيها على تصوّر التأديب الحقيقي جداً . فقد اعتقدت أضع لك هذه المقالة ، التي تتضمّن مدخلاً ما إلى الصناعة الخلقية ، كيما إذا تلا القول البرهاني ما تقدم وجوده لك من الاعتبار في سيرتك ، كان ذلك — مع أنه برهان — حافظاً رباطَ ما تبيّن اعتياده على واجبه ، وسائغاً له أن يصير ملكة لا تتغيّر .

وأما أن هذا كان الأوْلى في التدبير ، فقد علِمته [1] بإدامة النظر . فأما لِمَ ذلك — فستعلمينه [2] الآن بإدراك البرهان حينئذٍ . ومما ينتفع به خاصّةً

(١) ص : علمتيه .
(٢) ص : فستعلميه .

في غرضنا هذا ، وهو كثير الغناء لك في الإدراك ، استعمال الإيضاح مع الإيجاز ، إذا كان مما طرق سمعك قديماً من هذا النحو .

وإذا كانت الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : إلى الخلقي ، والطبيعي ، والمنطقي — فكلامنا لك الآن في الفلسفة الخلقية التي أوجب لها آل فوثاغورس أن تسمى « أسراراً أولى » ، من قِبَل انها شيء تقدم العناية بها على الأسرار التي هي أخصّ بالإلهية . وذلك أنه ليس يمكن أن يرسخ في النفس شيء من العلوم الخطيرة الإلهية خاصةً ، ما دام الدنس مشتملاً عليها ، وهي غير مروضة في سلوك السبيل المؤدية إلى الفلسفة . وما أحسن القول بأن الشبيه يُسَرّ بشبيهه!

والقسم الخلقي ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها أن يجمل [1] الإنسانُ نفسه وأغراضها[2] بأن يطهرها من القذرات البهيمية ،ويبدّلها الفضائل بتلك ، وتكون سيرته [٣] في نفسه جارية مجراها في المدينة ، إذ يجود ويعلم المرءوس والعاميّ أن يطيع الرئيس ، من قِبَل أن كثرة الأعراض النفسانية واجتماعها يشعبها [3] ويشتتها ، وتسترق الرئيس إذا ضعف فيها .

ومن بعد تزيين النفس بالفضائل التي توجد للنفس انتقالٌ أولاً أولاً إلى أمر ثانٍ هو **تدبير المنزل** . وذلك أن الذي قد عرف تدبير ذاته فقد يقتدر ، مع التمييز الصحيح ، على أن يدبّر منزلاً . ومما يوافق هذا في الإدراك لتدبير [4] المنزل على الكمال : قراءة كتب القدماء في ذلك .

وقد ثبتت **السياسة** الآن بعد تدبير المنزل . وذلك أن الذي يمكنه تقويمُ أمرِ نفسه وحالِ منزله بتمييز صحيح حتى يجريا على ما يجب ، فهو يقتدر لا محالة على رياسة المدينة ، وهو الذي من شأنه أن يدعى « مدنياً » . ويحتاج

---

(١) بالحاء في المخطوط .

(٢) بالعين المهملة في المخطوط .

(٣) بالغين المعجمة في المخطوط — ولعل صوابها بالمهملة .

(٤) ص : تدبير .

هذا إلى أن يكون متمسكاً بما عنى القدماء في الأمور المدنية : فإن مدَبّر المدينة هو أيضاً متسلط على أمّة . وهو يصلح أن يكون قيّماً بأمور كثيرة من الناس وملوكيّاً .

فأما الأمور التي بين هذه ، فإنّا نتكلم فيها في مواضع أُخَر .

فلنجعل الآن كلامنا أولاً في القسم الأول الخلقي ، بأن نصرف الحيلة جداً إلى أن نوضح ونوجز ، كما شرطنا في صدر المدخل الذي هذا ابتداؤه :

لما كان الله — جل وتعالى ! — حيّاً أزلياً أبدياً ، اكتفى بالسعادة بنفسه ، ولذلك لم يحتج إلى شيء لبعده عنه أو عدمه له . ولأنه لا يسأل بهل أيضاً عن شيء لعدمه العلم به ، وذلك أنه يعلم كل شيء ، ولانه موجود له — فظاهرٌ إذاً أنه لا يفكر ولا يختار . وذلك أن الرويّة هي فحص عن الأمور المزمعة ، وعلى أي وجه ينتفع بها أو لا ينتفع بها . وكل شيء فوجوده لله تعالى على الكمال. والاختيار، وأيضاً إيثار ما وتقديم شيء في الإكرام على الآخر : فليس لله اختيار ، وذلك أن كل أمر فاضل موجودٌ له على الكمال . ولذلك لا يوجد له بقية يحرص عليها ، إذ لا شيء يعوزه .

ولأن الإنسان حيوان ناطق مائت وهذا من هذه الجهة أيضاً عاجز غير عالم — فبالواجب يروّي ويفرض لنفسه مقصوداً يأتمّه في تدبير حياته . وذلك أن السيرة الفاضلة غير موجودة له مع وجوده ، لكنه يؤثر استفادتها إيثاراً . فيجب إذاً أن يقدم [٤] الكلام في غرض الإنسان الكامل الفضيلة : أيّما هو ؟ ويذكر — بعد ذلك — كيف ينبغي أن يصار إليه ، ويُنَمّي إلى تمامه .

فنقول : من أجل أن المبدأ هو كمال على جهة ما — لأنّا متى لحظنا غاية ما من شأنه أن يفعل ، فإنّا نفرض مبدأ ما للأمر المفعول — فنقول أولاً : ما الغرض ؟

أما الغرض — بما هو غَرَض — فهو الشيء الموضوع أولاً الذي إليه

تكون أخيراً حركة اشتياقنا ؛ والتمام هو بإدراك الغرض ، بمنزلة ما أن غرض الطبيب : الصحّة ، وتمامه : قبول الصحّة . والغرض في الرياضة : حُسْن الهيئة ، وتمامها : قبولها . فالغرض إذاً ، بالجملة ، هو الشيء الواجب والموضوع أولاً . والتمام هو إدراك ذلك . فهذه الأشياء حُدّت على جهة الرسم .

والفلاسفة تحدّ الكمال فتقول : هو الذي إليه ينتهي كل ما يفعل ويؤتى . وهكذا أيضاً الكمال هو المتشوّق الأخير الذي لا يشتاق بعده سواه . وذلك أنّا قد نشتاق أشياء كثيرة بسبب غيرها ، مثال ذلك : اليسار : إنما نشتاقه بسبب اللذة والنفع المستفاد منه ، والصحة : من أجل سهولة السعي في مصالح الحياة . فكمال الإنسان الفاضل إذاً يجب أن يكون : اقتناؤه ما إليه ينتهي سائر تدبيره ، كالمرسى الذي إليه تنتهي حركة السفينة .

ولأن الكمال يقال على جهات كثيرة ، أحدها : خاتمة الحياة ، كالموت ؛ والآخر : كالغرض الموضوع أولاً ؛ والآخر : كالكمية المحدودة بقدرٍ ما ومقدار ما . فقد قلنا الآن ما حدّ الغرض .

وأما الكمال على الإطلاق فيظهر فيما بعد . وأما كمال الفاضل فيجب أن نذكره بعقب ذلك ، فإن الإله – جل اسمه ! – حيٌّ ، ناطق ، غير مائت . والإنسان حيٌّ ناطق مائت . وظاهر أن الواحد من الناطقين الذين يعمّهم جنسٌ واحد ، إذا اقتدى بملائمه في الجنس قيل كماله الخاصيّ به عند إصلاح نفسه وتهذيب القوة المفيدة [1] عن الماهية التي فينا .

فالسعادة إذاً هي كمال بوجه ما . وهذا هو الخير الذي هو أتم ، وأما أفضل من الذي ليس بتام . والتام هو الذي إذاً كان موجوداً لنا ، فقد [2] نحتاج إلى سواه ، مثال ذلك أنا نضطر في تدبير حُسْن القنية [٥] إلى مواتاة الحسن على الكمال .

---

(١) في الهامش : الباقية .

(٢) في الهامش : فليس .

والسعادة إذا كانت موجودة لنا ، فلسنا نعتقد حاجة إلى استضافة غيرها في تدبيرها .

فالسعادة إذاً هي الكمال الذي يكون موجوداً لنا عند الاقتداء بالله بحسب طاقة الإنسان . وأفلاطون في [1] تحديده السعادة < يذكر > هــذه العلة ، إذ قال إن السعادة هي الاقتداء بالله بحسب طاقة البشر . وأظن اتصال القول يقتضي أن يذكر بأي إلهٍ ، وعلى أيّ وجه يكون اقتداؤنا .

فنقول : إن الحكماء تقول إن الإله ثلاثة أجناس : أحدها فوق السماء ، والثاني : السماء ، والثالث الذي تحت السماء . أما الذي فوق السماء : فالجوهر الذي لا لون له ، ولا شكل ، ولا يمكن لمسه ، كما قال أفلاطون . وهو الذي يوجد كل شيء من أجله . — والسماء هي [2] نفس الكل والشمس والقمر وجميع الكواكب الظاهر دورانها . — والذي تحت السماء هو جنس غير الظاهر ، لكنهم قد يظهرون كما يشاءون ، وفي الوقت الذي يختارون ، كوجود جنس الخير .

فسعادة الجدّ للإنسان أن يقتدي بأيّ هذه شاء . والأليق من الجميع لا محالة الاقتداء بالذي هو سيدٌ وأبٌ لكل شيء ، الكاملِ في كل معنى ، والخيّر في كل حال ، التامِّ بذاته ، الدائمِ كمالُه ، مبدعِ كل شيء . ولهذه العلة هو أيضاً مخلِّص ومعنيٌّ بكل شيء لا محالة ، مِن قِبَل كماله وتمامه في سائر الفضائل .

فإذا شبه الفاضلُ ذاته بهذا بقدر طاقة البشر ونفسه الخاصّة ، وفعل الفعل الموجود لها ، فإنه يكون على جهة المثال كاملاً خيّراً فاضلاً ومخلّصاً ذا عناية بنفسه وبمن يمكنه العناية به بقدر ما يمكن في الأصغر أن يشبه الأكبر .

---

(١) ص : مع .

(٢) ص : هو .

والخلاص هو رجوعها إلى حيث منه أتت . ومِنْ قِبَل أنها إلهية غير جسمانية . كما تبيّن في الأقاويل الموضوعة قبلها ، فالعودة إلى مرافقها في الجنس أمرٌ خاصّ بها .

فأمّا أرسطو فلأنه يجعل قوام النفس في مقرّ البشر في الأرض ، فبالواجب احتيج في السعادة — بحسب رأيه — إلى ثلاثة أجناس : لأنه وضع أن الخيرات : منها في النفس ، ومنها في البدن ، ومنها من خارج . فإن كانت النفس إنما وجودها في هذا المقرّ ، فمن [٦] الاضطرار أن يكون ما يشارك الثلاثة منها أتمّ سعادةً ، أعني في محاسن النفس ، وفي الذي كالتمام والجمال والشدّة ، وفي الأشياء التي من خارج كالنّسَب ، واليسار ، وسائر الأشياء التي اتفاقها بالبخت .

ولأن أفلاطون اعتقد أن النفس غير مائتة ، ولذلك هي إلهية جدّاً ، وأنها أتت من فوق السماء ، فبالواجب اعتقد أن سعادتها في رجوعها إلى حيث عنه صدرت . وهذا إنما يُنال بفضيلة النفس . وإن أعوزتها الأشياء التي للبدن ، والتي من قِبَل أن هذه وللأشياء لم ترد معها من السماء — فيجب إذاً أن نقول أيّ أفعال النفس هي التي تُرَقّيها إلى مثل هذه السعادة الكاملة ، وعلى أيّ نحوٍ يوجد . ولكن مِنْ قِبَل أن الإنسان يختص بالعلم ، والعمل هو فعل النفس الناطقة في الأشياء التي هي مِلاك تدبير الحياة . فظاهر أن العلم هو فعل النفس الناطقة وباتحادها بالطبيعة . وأمّا النظر فهو أكمل جداً ، من قِبَل أنه يوجد في الذين هم أوفى كمالاً . والمتقدّم عندنا هو العمل ، من قِبَل أن أفعال الحيوان الناطق على جهة من الجهات أقدم من العقل الذي يكون ظهوره فينا بأخرةٍ .

وكمال النظر وجود الحق . وكمال العمل الأفعال الصادرة عن العقل . فأما النظر فالكلام فيه يكون في وقت آخر ؛ لكنا نتكلم الآن في العمل ، من قِبَل أنه عنّا يصدر أولاً ، وفي الأفعال التي تكون بأعمال النفس ، فنقول :

لأن الفضائل تكون من قِبَل الأفعال والكيفيات المحمودة بأن كانت إنما توجد عن اقتناء النفسِ الكاملة الفضيلة — وأضداد هذه تكون عن اقتناء رداءة ودناءة في الغاية — فيشبه أن يكون القول يقتضي الكلام في الخيرات والشرور المتضادة التي هي غايات . ولكن مِنْ قِبَل أنه قد يوجد على الأكثر متوسّطٌ ما بين الطرفين — وأعني الآن بالغايات : الفضيلة والرذيلة — فيجب ضرورةً أن نتكلم في الأشياء الموجودة بين هاتين التي يسميها قومٌ : المتوسطات ، والمائلة إلى الجهتين .

ونتكلم في القوى ، لأنها إنما يمكن أن تصير أحياناً إذا انحرفت إلى الأمر الأفضل بقبول (1) الخير [٧] وأحياناً إلى الأمر الأرذل بقبول الشرّ .

ولأن من الموجودات ما هي خيراتٌ ، ومنها شرور ، ومنها ما ليست شروراً ولا خيرات وهي التي تسمى أوساطاً — يجب أن نجعل كلامنا أولاً في الخيرات :

فأمّا الخيراتِ فبعضها إلهية ، وبعضها إنسية . فأما الإلهية فهي مثالية وكاملة في كل شيء . ووجودها أبداً على حالٍ واحدة . وهي أزليّة ، وثابتة ، وموجودة معاً . وهي عندنا متشوقة ، ونرتاح إليها .

فأما الخيرات الإنسيّة فهي مما يُقْتَنَى . ولذلك تكون استفادتها في زمان ، ويُنْحَى بها نحو الفضائل الإلهية . ولهذه العلّة صارت السعادة الإنسانية هي الاقتداء بالله على قدر الطاقة .

ومن الخيرات الإنسية ما هي في النفس ، ومنها في البدن ، ومنها من

---

(1) ص : في الهامش : لتوسط .

خارج . أما في النفس فحيث من شأن الفضائل النطقية والخلقية أن توجد ، وشبيه منها فيما بعد إذا أمعنّا في الكلام . والشرور أضداد هذه . وهي مما يوجد في الجزء بعينه من أجزاء النفس . وذلك أن حيث من شأن الفضيلة أن توجد بالإدمان والحرص ، فهناك أيضاً تكون الرذيلة ، من قِبَل التواني والملكة الرذيلة ، كما يوجد العمى والإبصار في العين ، فإنهما يكونان في الجزء الواحد بعينه .

ولأن اتصال القول في تزيده يجب أن يكون كاتصال البدن بقوة ، فينبغي أن نذكر أولاً الفضائل التي في النفس ، أعني حسن القنية ، وبعدها الفضائل الموجودة في البدن واللواتي من خارج . فإذا كانت النفس نحو جزئين أوّلين هما الناطق والانفعال ، والناطق أيضاً يجري إلى ما به يكون العلم [1] وما به يكون الفهم ، والانفعال يجري إلى القوة الغضبيّة وإلى الشهوانية — فظاهرٌ ظهوراً حسناً أنه يوجد لكل واحد من هذه القوى فعلٌ ما خاص بها ، وأنه إذا وجِدَتْ حركتُه على الصوابِ كان فضيلة ، وإذا كان على جهة الشر وخارجاً عن الصواب كان رذيلة . فالفضيلة هي أمر اختياري ، أو ملكة ما ترتاح إلى الخير ، وترفع النفس ، وتسمو بها غاية السمو إلى طبيعتها الخاصية ، وتنبىء عن الفضيلة . ومعناها أيضاً اقتناء الخير [٨] والهربُ من الشر . والفضيلة ملكة النفس الناطقة في غاية الكمال والتفضل ، يصير بها الإنسان حَسَنَ الشأن متناسب الأفعال ، قويّاً في النظر والعمل ، جميل الظاهر ، وتكون مؤدّية إلى السعادة .

وقوام الفضيلة بالطبيعة والمواظبة والبرهان . وذلك أنه يجب أن يكون أولاً مطبوعاً ومستعملاً من بعد المواظبة الكامنة بالاعتياد ، وتالياً لذلك بالتعلم ، ليكون بهذه الأمور وعنها كامل السيرة . ولذلك يجب أن نتكلم

---

(١) في الهامش : العمل .

في الفضائل التي قوامها في هذين الجزئين ، أعني الناطق والانفعال . إذ كان الناطق من شأنه قبول العلم والصناعة، لأنه قابلٌ أيضاً للذكر والفهم والفضائل الموجودة فهذه . والانفعال من شأنه قبول الاعتياد . وهذه الفضائل ليست نطقية ، لكنها لا توجد بغير نطق ، لأنّها منقادة للنطق . ولذلك سمّيت أمثال هذه الفضائل اعتيادية ، لأن وجودها على جهة الاعتياد وبه ترسم بالجزء الناطق إذا عقل وفعل بالعقل .

فمن قِبلَ أن فعله بالله — عزّ وجل — يكون ، والله حكيم ، فمعلومٌ أن فعله **حكمة** . وهذه هي موجودة للجزء الأشرف من النفس . وقوامه في الأشياء الدائمة الأبدية على مثال واحد . والحكمة موجودة في الأفعال الصادرة عنه في هذا [1] المقر في المؤثرات والهروب منها . وهذه هي علمٌ موجودٌ لجزء النفس الأشرف في الأمور التي الأولى أن ينفعل أيها يجري في فعله على الواجب ، وأيها بخلافه ، من قبل أنه ذو فكرة ، وحاكم في الأمور . واذا كان الجزء الناطق في غاية الشرف ، فلهذه العلّة كان الأولى أن يصير أمراً ويكون الانتقال له منقاداً وتابعاً ، فيوجد عن هذه الفضيلة أربعة أنواع أول ، لأن العلم والحكم في جميع الأشياء أفضل من ضدي هذين اللذين هما عدمهما .

فظاهرٌ أن الملكة التي قوامها بهذين من شأنها أن تكون فضيلة . وسمّيت فرونسيس Φρυνησις ، أي حكمـــة . واشتق اسمهـــا من فارون Φερον أي جالب ، ومن أونسيس ονησις أي أنها منفعة مـــا . ويحصل لها أن تعلم وتميّز لأنها مبدأ ما قواها في الجزء الناطق . ومن قِبَل أن الوفاق والائتلاف [٩] بين الرئيس والمرءوس أفضل جداً من التنافر والخلاف ، وهما متضادّان ، فقد ظهر ظهوراً حسناً أن عن الملكة التي قوامها بهذين تكون الفضيلة التي تسمّى **العفة** وكأنها أمرٌ يسلّم به الفهم ويحفظ صِحّته الأصيلة عليه . وإنّما

---

(١) ص : هذه .

توجد هذه في الجزء الشهواني من النفس إذا انقاد الرئيس ووافقه أيضاً . فلأن الخوف والجبن والجسارة والعجلة رذائل ما ، فظاهرٌ أن الملكة الموجودة بأضداد هذه من شأنها أن تكون فضيلة .

وقد وسمت الشجاعة واشتق اسمها من اندروفرورس [1] ανδροπρωροσ وهو الانسان الوجه واندريا [2] ανδρεια وهو الرجولية . وهــذه هي الصبر والشدّة الكائنان مع تمييز . ووجود هذه يكون في الجزء الغضبي من النفس إذا تمسك بالإرادة المستقيمة فيما يتخوّف.

ولأن الجور أيضاً والظلم والأفعال المنكرة شرورٌ ما ، فعلى ذلك المثال تكون الملكة الموجودة في أضدادها فضيلة ، وهي التي سمّيت عدالة. واسمها مشتق من قصد المساواه ، أعني من القسمة بالسويّة . وهي على أنها فعلٌ ما خاصيّ وجوده بما يخص أفعال النفس ، يعطى كلّ واحدٍ منها ما يختص به < مما [3] يليق > بالأربع الفضائل الأوّل .

وستتكلم ، إذا تمادى بنا القول ، في الفضائل التي تحصرها كل واحدة من هذه :

فأما فعل الحكمة فهو النظر في الأمور الإلهية والإنسانية وفي المفعولات وأيّها يجب أن يفعل .

وفعل العفة لا ينقاد لشيء من اللذات ، لكي يعتاد الحرية من كان مقتنياً لها عند استيلاء النظم الصحيح عليه، وعند عدم اللذة البهيميّة التي تكون بغير نظم لمختلف أنواع [4] التسلّط على جهة التغلب .

وفعل الشجاعة أن يكون قد أعدّت منقادةً للنجدة ، لكيلا تقع في شرّ

---

(١) ص : ادرامورس .

(٢) ص : اندرواُدس .

(٣) مطموس في المخطوط .

(٤) ص : المختلفة الأنواع .

عند التمسك بالواجب فيما يخاف وفيما لا يخاف . وهذا يكون عند الانقياد للأمر بأن لا نخاف من الموت إذا جرى في حقه ، وإعطاء موجبات السُنن والسياسات .

وفعل العدالة هو إعطاء كل واحدٍ من أفعال النفس في الفعل الخاصّ الشيءَ الموافق بقدر الاستحقاق . وهذاً هو أما بحسب اشتراك الناس فإعطاء كل واحد بقدر [١٠] الاستحقاق . وهي بحسب فعل النفس إعطاءُ كلّ واحد من أجزائها ما يختص به .

فأمّا **الحكمة** فتحدّ بأنها العلم بالأمور الإلهية والإنسية ، وبالمفعولات وأيّها يجب أن يفعل ، وأيها لا يجب أن يفعل .

والعفّة هي ألفة الرئيس والمرءوس على أن القوة الفكرية هي الرئيس ، والشهوانية هي المرءوس ، إذا انقادت إلى ما يأمر به الرئيس .

وحُدّت **الشجاعة** بأنها سلامة الرأي الحاصل في النفس على الشيء فيما يخاف وما لا يخاف . وذلك أن الذي يقدم على ما لا خوف منه < و > تدعو إليه السُنن والنظر الصحيح هو بالحقيقة المُهيأ لأن يكون شجاعاً في كل ما لا خوف فيه ، لان الموت في حينه حَسَنٌ بفاعل الخيرات ، رديء جداً مع الفضيحة .

وُحدّت **العدالة** بأنها العمل الخاصّ بأجزاء النفس الذي به تكون الإصابة دائماً بإعطاء كل واحدٍ بقدر استحقاقه .

ولهذه العلة ساغ القول بأن الحكمة تدبير ، والعفة ألفة ، والشجاعة نجدة ، والعدالة حُسْنُ عمل .

فإذا زيّن كل واحدٍ من أجزاء النفس ما فيها بالفضيلة التي تخصُّ كل واحدٍ منها — حَسُن حينئذ تأدية النفس فعلها الخاصّ . وهذا في الإنسان الفاضلِ السعيد . وهو الاقتداء بالله .

ومن قبل [1] : سُبُل الفضائل والشرور — على جهةٍ ما — متساوية . وذلك أنا قد قلنا إن الفضائل تكون بحيث من شأن الشرورٍ أن توجد . فقد وضح أن طريق الزلل من الفضائل إلى الشرور قريبة ، لأن التامّ الفضيلة إنما يوجد بالتوسط ، والرديء حيناً بالزيادة والنقصان يظهر ظهوراً حسناً أن الفضيلة إنما لها أن تكون لازمة للبُعْد المتوسط بين الشرور التي عن جهتيها ، أعني الزيادة والنقصان ، وكأنها الذي جعل مأواه في قلة المدينة وأبعد مسكنها عن غروبها . مثال ذلك : الحكمة : بين الخبث والبلادة . على أن ذلك يكون بانبساطها في الزيادة على المتوسط ؛ وهذه بالقصور عنه .

وكذلك **العفة** . موضوعة بين شرّين : الشّرَه ، وكلال الشهوة . على أن ذلك ينبسط على المتوسط ، زائداً عليه في الخروج عنه في النقصان .

والشجاعة [١١] على هذا النحو أيضاً موضوعة بين شرّين هما : التهوّر والجبن . فأمّا ذاك فينبسط على أحد الطرفين بالزيادة ، وهذا في الطرف الآخر بالنقص .

وكذلك العدالة توسُّط بين شرّين هما : الظلم ، أي كثْرة المقتناة ، والانظلام . فإن كانت هذه تُحَرِّكه بالخروج عن الاعتدال بالجهتين جميعاً، وكانت العدالة تميل إلى التوسُّط . وللجائر مقتنيات كثيرة ، وتمنيات المنظلم يسيرة . — فالفضائل إذاً متوسطات بين الزيادة والنقصان .

وأصل الإشارة في قول القائل بأن الاعتدال في كل شيء أفضل — هي إلى هذا . ولأن الوسائط بين الشرور هي مكان الخيرات التي في الغاية . وذلك أن المتوسط بينها هو الخير العام من جميع الجهات ، لأن وجوده يقابل الشرور ، كتقابل ما على طرفي القطر ؛ فالفضائل إذاً يقال إنها وسائط ، لأن القوة الموجودة فيها ممتزجة ، كما من شأننا أن نقول في الإنسان إنه متوسط

---

(١) كذا في النص ، فهل صوابه : وقد قيل ؟

إذا لم يكن جيداً على الإطلاق ، ولا رديئاً ؛ ونقول في الذهب إنه متوسط إذا كان ليس بمعلول ولا زائف أيضاً ، بل لأن بعده عن كلا الجزئين بُعْدٌ معتدل .

ففساد الفضيلة إذاً هو الخروج عن التوسط إلى الشرور القريبة الوضع منها ، كما أن سلامتها هي امكان تخليص الاعتدال في التوسّط والكيفية والزمان والإضافة والأين ، لأن الخوف [1] على الاعتدال بغير دربة دائمة وبرهانٍ علم عسير جداً ، وذلك أن البرهان الصحيح في كل موضع يتشبه بالمسطرةً ، وخاصّةً في الأمور الخلقيّة التي فيها يكون التدرّج .

< الفضائل النوعية >

فإذْ قد أتينا على الكلام في الفضائل الأول الجنسية جداً ، فالذي يتصل بذلك أن نتكلم فيما هو مرتّب تحتها ومنقسم عنها ومحصور فيها .

فنقول أولاً إن بعضها كامل ، وبعضها غير كامل ، وعلى أيّ نحو يكون ذلك . فأما الكاملة فهي التي كمالها يكون عن الطبيعة والدربة والبرهان . والتي يعوزها أحد هذه فهي شديدة النقص . ويقال إن الفضائل الطبيعية والدربة والبرهان والتهيؤ والاستعداد اللذان [١٢] هما نسخة من الطبيعة وقوام بعض هذه في الجزء الناطق ، بمنزلة الطلاقة والحفظ والذكاء والفهم. وبعضها في الجزء الانفعالي في كل واحدٍ من جزئيه : أمّا في الجزء الغضبي فالحلم والحزم ، وأما في الجزء الشهواني فالدماثة وحُسْن الترتيب والحيلة . وبالجملة فإن للإنسان أن يلحظ ما يوجد من الموافقة والاستعداد لكل واحدٍ من الفضائل في الذين هم بعدُ في سنّ الطفوليّة .

---

(١) ص : لأن الخوف : مكررة في المخطوط .

فلننظر الآن في هذه ، وفي الأشياء التي يتفق وجودها على الأزمان : ما هي ؟ وما الأشياء التي وضعت بالقول موجودة عن أسباب ، وعُلِمَتْ علماً جوهرياً ، أي أن العلم يدركها على جهة التحديد .

فأما استعدادات **الحكمة** وأقسامها فهي هذه : الذكاء ، والذُّكْر ، والعقل ، وسرعة الفهم ، وسهولة التعلم . وقد سمّوا هذه بجودة التهيؤ : فالذكاء هو سرعة حركة النفس إلى سرعة عمل القياس بسهولة . والذكر هو حراسة الحسّ أو الذهن وتخليصها . والعقل هو فحص النفس بقدر ما يليق بالأشياء الموضوعة . وسرعة الفهم هو استعداد النفس للإدراك . وقوة الفهم هو تأمّل النفس لما يظهر عن اللازم . وسهولة التعلم هي حدة الفهم المدركة الحاضرة للأمور النظرية .

فهذه الأقسام التي تحت الحكمة . والوقوف على جواهرها يكون من تحديدها . وهذه هي التي عنها يكون البرهان العلمي فيها . وذلك أن العلم بالجواهر هو الذي به خاصةً يُفْهَم ما في المعلومات . والعلم هو ملكة النفس ، تدرك بها الأشياء الموجودة دائماً على حالٍ واحدة ، من غير أن نحيلها قولاً .

فالبرهان إذاً الذي به نفهم الفضائل من شأنه أن يكون علماً . وذلك أن الفضائل الموجودة بذاتها ليس تكون في وقت من الأوقات غير فضائل .

والأقسام المرتّبة تحت **العفة** هي هذه : الحياء ، السكون ، والصبر ، الحرية ، الفلاح ، الشرف ، الاقتصاد ، الدماثة ، التدبير ، حُسْن الطريقة ، المسالمة ، الوقار .

فأما الحياء ، فهو الإعراض عن القبائح بالطبع أو الخوف ، والحذر من السبّ الصادق .

والسكون هو ترك بعض ما يخص ويجب بحسب [١٣] الاستحقاق وعن إرادة ، وهي المسامحة .

والصبر هو مضادّة النفس في أن لا تنقاد لقبائح اللذات .

والحرية هي فضيلة للنفس يسهّل عليها الإنْفاقَ فيما يَحْسُن ، وتستعفي من أخذ ما لا ينبغي .

والفلاح هو الاعتدال في النفقات .

والرفعة هي هيئة النفس حسنة التدبير ، لا غيلة معها ، عَرِيّة من المكر .

والقناعة هي التساهل في المآكل والمشارب والزينة .

والدماثة هي حسن انقياد النفس الشهوانية لما يَجْمُلُ .

والتدبير هو ملكةٌ لنفسٍ لا كدر فيها ، قصدها تدبير الراحة ، وحُسْن التعديـــل .

وحُسْن السمت هو محبة تجميل النفس بالزينة الحسنة .

والمسالمة ملكة لنفس وادعة ، لا اضطراب فيها .

والوقار هو تزيين النفس بالدأب والسعي في طلب ما يحسن خاصةً على جهة المفاوضة .

فهذه هي الأقسام والاستعدادات المرتبة تحت العفة . وقد يتصل بذلك أن نبدأ نعطي الأشياء المرتبة تحت الشجاعة وهي هذه : كِبَر النفس ، النجدة ، عِظم الهمّة ، الثبات ، الحلم ، عدم الطيش ، الجلادة ، احتمال الكر :

فأما كِبَر النفس فهو ملكة مستهينة بكثرة الأموال، أو تَرَفُّع النفس مع عظم استحقاقها بفكر صحيح معظّم جداً .

والنجدة هي ثقة من نفس لا يخامرها خوف .

وعظم الهمة هو فضيلة النفس ، تمكّنها أن تحتمل بحُسْنِ تأمّلٍ سعادة الجد وسوءَ الجَد ، والكرامة والهوان والشدائد التي في الموت ، والصبر على ملك نفس قوية على الألم .

والحلم هو ملكةٌ لنفسٍ مرتبة غير شغبة ، هي التي عليها طُبِع المسالمون : فلا يحركهم الغضب بسهولة .

وعدم الطيش هو ملكةٌ لنفس قوية ثابتة تَعْسُرُ نُقْلتها بالأخصام .

والجلادة هي تمرُّن النفس على الشرور بالأفعال الكبار .

واحتمال الكر هو الحرص على الأعمال لما يُرْجى من الجميل .

والاستعدادات المرتبة تحت العدالة هي هذه : المحبة ، الألفة ، التودد ، المشاركة ، حسن الاشتراك ، حسن القضاء .

فأما المحبة فهي كيفية محبة ذات عناية واهتمام بجميع [١٤] أسباب المحبوب ، والإيثار لفعل الخيرات التي يمكن فعلها بالمحبوب .

والألفة هي اتفاق الآراء والاعتقادات على التضافر في تدبير الحياة .

والتودّد هيئة [١] مستعدة لحسن الفعل بإيتاء الحَسَن .

والاشتراك هو الأخذ والعطاء الذي يكون بين المتشاركين .

وحسن الاشتراك هو الأخذ والعطاء الموافق الكافي .

وحسن القضاء هو ردك أخذاً ، بغير خصومة ولا ندم .

وقد يكون أيضاً عن العدالة حسن الطاعة ، والتقى . وهذان إمّا جزآن وإمّا لازمان للعدالة .

فأما الفضائل الأوائل فهي التي تقصد الآلهة والحقّ . وبعدها التي القصدُ بها مرتبة الآباء ، والآباء التي يقصد بها الأموات [٢] .

ويكون المفهوم من حسن الطاعة أن يخدم المُعَظِّمون والمطيعون أولاً [٣] الآلهة والحق ،ومن نظرهم الأمور التالية لهذه كما قلناه . والتقيّ أيضاً يكون ذلك الفعل فيه ، وذلك أن التقى هو خدمته المتألهين والحقّ الذي يُرضيهم .

---

(١) ص : هي مستعدة .

(٢) أي أن المقصود بالآباء هم : الموتى – أي عبادة الموتى .

(٣) ص : اولاهم .

< أفعال الفضائل الأربع الرئيسة >

وإذ قد أتينا على ذكر الفضائل العاميّة منها والخاصّية ، فأتينا بحدودها وهي التي بها تدرك ذواتها ، وهي أيضاً التي بها تصير مفهومةً على جهة العلم — فلنتكلم الآن في الشرور المضادّة لها ، من قِبَل أن هذه أيضاً كما قلنا توجد في الأجزاء بأعيانها من النفس ، بحيث توجد الفضائل . إلاّ أنّا نقدّم على ذلك الكلامَ في أفعال الفضائل ، وهي التي توجد مع مادة ، على جهة الاختصار — وإن كانت قد ذُكِرَتْ بالقوة فيما سلف :

فأمّا فعل الحكمة فهو العقل [١] الحقيقي بالمبادىء الأوَل وبجميع المعقولات الإلهية . وهذه هي الموجودات التي منزلتها منها منزلة الهيولى ، وفعل التحكم هو القضاء الصحيح في المعقولات ، وبالجملة في الأشياء أيضاً < و > هي كالمادة للحكمة .

وفعل العفة هو اتفاق الرئيس والمرءوس . ومواد هذه هي اللذة والأذى الكائنة على الأكثر عن اللمس والذوق ، وهي أمور بدنية .

وفعل الشجاعة هو التمسك بالسنّة في الأمور المخوفة وغير المخوفة ، وموضوعاتها الخوف والتشجع والصبر على * [٣٩] من الخير .

والأذى هو انقباض بغير تمييز < ما يكون >[٢] شرّاً حاضراً .

والخوف هو انحرافٌ بغير لمسٍ بسبب توقع ما يُحذَر .

---

(١) ص : الفعل — وفوقها : العقل .

* بعد هذا تأتي في المخطوط أربع صفحات من «نيقوماخيا» المقالة الرابعة من ص١١٢٥ أ ٣٢ حتى ١١٢٧ أ ٦ .

وواضح أن نهاية الكلام هنا غير متصل بما ورد بعده ، أي في ص ٣٩ من المخطوط ، مما يدل على أن هاهنا نقصاً ربما لا يتجاوز ورقة واحدة .

(٢) مطموس في المخطوط .

وإذ < قد أتينا > على الكلام في الخيرات والشرور التي قلنا إنها تكون — بإيجاز — فَقَدْ آن الوقت الذي نستعلم فيه في التي تسمى غير متغيرة متوسطة أو لا متوسطة ، فلأن من شأنها الانجذاب إلى الخيرات والشرور . والقدماء وسموا جميع الأمور التي في البدن ومن نارٍ متوسطة وغير متغيرة . والتي لا تتغير هي جميع الأشياء التي لا يمكن أن يعرض لفقدها ضرر عظيم ، ولا يكون لحضورها منفعة . والقدماء يظنون بهذه أشياء في البدن ومن خارج . أما في البدن فالجمال والتمام والسرعة والخصب والكمال وجودة الحسّ . وأما من خارج فاليسار ، والحَسَب والحمد والصناعة — وهذه خاصية للنفس والبــدن :

أما الجمال فهو اعتدال أعضاء البدن بعضها مع بعض ، مع حُسْن اللــون .

والتمام هو المقدار الفاضل الموجود في طول البدن وعرضه .

والسرعة < ... ... [1] ... > حركة البدن في النقلة الحثيثة جداً .

والشّدة هي قوة البدن والأعضاء وجودة احتيالها .

والخصب < ... [1] ... > البدن هي < ... > [1] إلى < ... [1] > الذي لا يقصر فيه .

والكمال هو استعمال أعضاء البدن من غير تقصير .

وجودة الحسّ في سلامة الحواس في انفعالات البدن .

واليسار هو استعمال الأموال والأملاك بغير حسد .

والحسب هو الشهادة لشيوخ الآباء بأنهم عاشوا في يسارٍ محمودين .

والحمد هو حسن السمعة الصادر عن كثيرين .

والصناعة هي فعل النفس الناطقة بتوسط الأبدان .

فقد ظهر إذاً من هذه الأشياء كيف يتسق القول إذا كان ولا شك الأمور

---

(١) مطموس في المخطوط .

الأخر كافيةً في الكمال . فليس وحده لأنه جزء من الفضيلة يكون كافياً في الكمال . فأمّا أي هذا كان رأي أفلاطون فيظهر من مواضع كثيرة ، لاسيما من الأقاويل التي قالها في «النواميس» وهي هذه . فأمّا الرجل الذي هو عنده خير عفيف عادل ، فهو الكامل السعيد ، صغيراً كان أو كبيراً ، [٤٠] قوياً كان أو ضعيفاً ، وإن فضل يساره على يسار قروزوس [١] Κροισοσ وميداس [٢] Μιδασ فكان جائراً .

قد تكلمنا في الجزء الذي سمّيناه غير متغير . وقد ظهر الآن أن العاقل هو الذي يفعل في كل واحد من هذه بحسب ما يجب ، وهي الأشياء التي بها تكون حياته جارية على جهة الكمال والفضيلة .

فأمّا في الخيرات النفسانية التي السعادة أيضاً موجودة فيهـــا ، أعني في اقتناء الفضيلة ، والعمل بها ، فبأن يكون الترقي فيها بحرص واحتيال فيها لكل شيء ليتفهم بأن خلاص ذواتهم ونفوسهم بذلك ، فيفرون دائماً من الشرور ويحرصون على الهرب منها ، ويتوسّطون في الترقي في الأمور المسماة غير متغيرة ، لأنه قد ثبت عندهم أنها ليست مما يرتجى منه خيرٌ عظيم ولا شرّ .

والإلهي أفلاطون سبق إلى تسمية الأمور التي يسمّيها **الرواقيون** غير

---

(١) ص : مسودوس — وصوابه « ما أثبتنا وهو Κροισοσ Crésus آخر ملوك لوريا . وقد حكم بين ٥٦٠ — ٥٤٦ قبل الميلاد . وكانت ثروته هائلة جداً، تنسبها الأسطورة إلى رمال پكتولس المحملة بالذهب ، والواقع أنه كسبها بالتجارة .

(٢) مداس Midas : في الأساطير اليونانية كان ملك فروجيا Phrygie . وقد وعده ديونسيوس بتحقيق أية أمنية يتمناها ، لأنه أحسن معاملة سلينوس ، فتمنى أن يتحول كل ما يمسّه إلى ذهب . وتحقق له هذا حتى طعامه ! فصار لا يمسّ شيئاً إلا تحول إلى ذهب ، فلم يستطع الغذاء . فدعا ديونسيوس إلى إنقاذه من هذا الوضع المهلك ، فأمره بأن يستحم في العيون التي ينبع منها نهر پكتولس ، قرب تمولس . فنجا ميداس ، ولكن رمال پكتولس صارت محملة بالذهب .

متغيّرة – بالأَوْلى بها وهي أنها متوسطة ، لأنه كان أقدم من هؤلاء . وذلك أن هؤلاء يسمّون ما لا يمكن أن يكون عنه خير ولا شرّ أيضاً : غير متغيّر ، إذ يقولون إن هذه هي التي للبدن والتي من خارج.واللواتي للنفس فقط هي إما خيرات إذا كانت موجودة في الفضيلة ، أو شرور إن كان الشرّ راسخاً فيها . وأفلاطون سمّاها متوسطة ، من قِبَل إمكان انجذابها إلى الجهتين جميعاً : إما إلى الفضيلة والخير ، أو إلى الشرّ . وقد سلّم أن اليسار يكون مسبّباً للخيرات العِظام إن كان موجوداً مع حكمة ، أو لشرورٍ – على ذلك المثال في العِظم – إن كان مقروناً بجهل .

والجمال شبيه بذلك ، والشّدّة ، والأشياء الأخَر الباقية . ولهذه العلة كانت أمثال هذه من شأنها أن تكون متوسطة ، لأن طبيعتها منجذبة إلى كلا الطرفين ، إذْ كانت منجذبة إلى الخيرات أو إلى الشرور . وليست غير متغيرة ، إذ كان ما ليس بمتغير فليس هو مسبّباً لا للشر ، ولا للخير أيضاً .

ويتبع ما تقدم من الكلام < الكلام > في مشاهدة الآلام بقدر الامكان ، لأن الكلام في الآلام على وجهين : أحدهما نظريّ ، والآخر على سبيل المداواة . وكنّا قد تكلمنا في الوجْه النظري . فلنتكلّم [٤١] بإيجازٍ في الوجه الذي على سبيل المداواة :

وهذا إنما يكون بالاعتياد والبرهان . أما الاعتياد فبأن نجعل صورة الجزء الحِسّي معتادة لأن تكون حسنة الاستعداد والانقياد للبرهان الصحيح . ومن شأن هذا الاعتياد أن يكون بالأضداد : أما نحو عدم الخوف فبالارتياض بالأشياء المخوفة ، بمنزلة ديوسوسوس (!) ، الذي كان يتدرب في عدم الخوف بمقامه في البحر في فصل الشتاء .

ونقابل محبة اللذات بترك التنعّم ولزوم الحِمْية ، بمنزلة ما كان يفعل < آل > فيتاغورس الذين كانوا أعدّوا المآكل اللذيذة الثمينة يمتنعون منها ،

ويصبرون على أن تلك الأطعمة المُعَدَّة عتيدة بحضرتهم ويأكلون هم الخبز المعمول بدقيق الشعير — فهذا كان أكلهم .

ونقابل الكبر بالعُذّال كما فعل ذلك المتفلسف الذي دفع مالاً إلى امرأة تسمى طاطيس من أهل طاغوس ، حتى تَسُبَّه في المحافل . وكان هو عند سبّ هذه له بالعظائم في عدة محافل صابراً .

ويَقْتَدُون في احتمال المكر ببراهمة الهند الذين ينقادون إلى هذه الفضيلة بأن يكونوا في الليل كله على نُصْبة واحدة لا يخالفونها .

ونقاوم محبة اليسار [1] بالتقلل طلباً للاستهانة به ، كما فعل الرجل الذي باع كل ما يملكه وألقى ثمنه في البحر ، وهو الرجل المسمى قراطيس . وأتبع ذلك أن قال : قراطيس يَعْتِق نفسه .

وبالجملة : أما إذا رُمْنا قمع الآلام البدنية بالتدرب والزجر لها بمنزلة الشَّرَه والشبق والسرف وحب الخمر ، والتي قال فيها مرقونس إن هذه تكون بالشبع لا بالجوع — فيجب عندما يفسد من النفس حكمها في جميع الأشياء الخاصّية أن ينتزع ذلك منها بالبيان الصحيح المأخوذ من الفلسفة . فإن كان قوامها مما يتخيل من الخير فيها ، بمنزلة اللذة والشهوة اللتين ليست الأشياء التي عنها تبتدىء والتي قوامها بها خيرات — فهذه على أكثر الأمر هي المآكل والمشارب والمناكح واليسار أيضاً والمرح والحسب والجمال ، والقوة ، والأشياء الأخر الباقية . ذلك أنها إمّا أن [٤٢] تكون غير متغيرة كما قيل ، أو متوسطة ، وإن كان ذلك عن شرّ يتخيل ، بمنزلة الحزن والخوف . فالتي من أجلها تكون هذه ، أعني الحزن والخوف ، ليست شروراً تتخيل . وهذه هي الفقر والذل ورداءة الأصل وقباحة الخلقة وضعف القوة والأمراض التي عنها يكون الموت التي ليس واحد منها شرّاً ، وإنما يظن ذلك به ظنّاً .

---

(١) هنا كلمة غير مقروءة في ص : المندر بدن (!)

ولهذه العلة يحتاج إلى برهان فلسفي يُعْلَم به ما الخير ، وما الشر ، وما الشيء الذي هو لا خير ولا شر . والجنايات بالكلية تكون على ضربين : إمّا عن رداءة هي قنية البدن ، أو عن فساد حكم النفس :

فالذي يَشْفي رداءة قنية البدن هو التدرب الذي به يكون الاعتياد .

والذي يبرىء فساد حكم النفس هو التعلم ، إذ كان به يتبيّن كيف حال كل واحد من هذه عند الحق .

وينبغي أن نختبر الأمرَ الذي الحركاتُ نَحْوَه : كيف هو ؟ فإن كان محموداً ، آثرناه ؛ وإن كان مذموماً ، هربنا منه . وإن كان غير متغير فيجب : إما ألا نتحرك ، أو أن نعتدل في الحركة إليه .

ومن قِبلَ أن الصواب تابعٌ للفضائل ، والخطأ تابع للشرور — فلنميّز هذه — إن رأيت — بإيجاز ، فنقول : إنا قد قلنا إن للإنسان نظراً وعملاً ، مثلما للحيوان الناطق . ولكن من قبل أن في هذه شهوة وسَوْرةً قوية للغضب ، يجب أن نتكلم فيها أيضاً . فالنظر في الشهوة والسورة موجود للنفس بما هي نفس . والذي يعم النفس والبدن هو العمل . فالعمل إذاً هو فعل الجزء النظري من النفس الذي يوجد في جزئها الناطق . والشهوة هي الشوق إلى الشيء الحَسَن ، أو إلى الشبيه بالحسن . وهذا هو فعل القوة الشهوانية . والسَّوْرة هي حركة النفس إلى شيء ، أو عن شيء . والعمل هو فعل النفس الناطقة بتوسط البدن ، بحسب ما لها من التمييز . والكيس من هذه الأشياء هو هداية، لأنه من حيّز الخير ، والدنيئة لأنها من حيز الشرّ هي خطأ .

وأما في الحكم فالحق هو الكيس والخير ، والكذب هو الخطأ والشرّ . [٤٣] والشهوة لما يجب وباعتدال هي خير ، والكائنة في غير وقتها هي جهل . وما كان من الأفعال جارياً على نظر صحيح في جميع أنواع أنحاء اعتداله : مثل أن يكون كذلك في الزمان ، وفي الكيف ، وفي الكم ، والإضافة ، ومن ماذا هو ، ومن أجل ماذا — فهو خير . وما كان خارجاً عن هذه فهو شرّ .

فإذ كان الصواب إذاً هو ما يجري فعله على النظر الصحيح ، وقوام النظر الصحيح بالمعقولات الطبيعية ، فهذه تكون من الفلسفة . والحكم على هذه يكون صحيحاً إذا قصدنا التزيد والإنماء .

فظاهرٌ ظهوراً حسناً أن العلوم تظهر بالقول، وأن الصواب يقع من هذه على القول العلمي لأنه ينحو نحوه . فالصواب إذاً من هذه الأشياء يكون — أعني من الحكم الصحيح ومن الشهوة المعتدلة ، ومن السورة في وقتها ، ومن الفعل الذي يجري على الأَوْلى . وذلك أن الأَوْلَى بنا أن نحكم بالحق، ونشتهي باعتدال ، ونستعمل الغضب في الوقت الذي يجب .

وصِحّة الحكم تكون من ثلاثة أشياء هي : تقدمة النظر ، وعدم الزلل ، ومن الثبات . فأمّا تقدمة النظر قبل الحكم فيكون من الذين يعرفون الأشياء التي عليها يجب أن نحكم ، وكيف ذلك . ولما كان عدم الزلل إنما يكون في الحكم أيضاً فكأنه أمرٌ قد اختير وصحّ وليس يخشى انحرافه . والثبات هو الشيء الذي لا يعقبه الندم .

واعتدال الشهوة يكون من ثلاثة أشياء : أحدها شهوة ما يجب أن يشتهي ، وفي الوقت الذي يجب ، وكما يجب . أما مثال الأشياء التي تجب فهي التي نستطيعها ولنا قدرة عليها . وهذه هي التي نصل بها لا إلى أن نحيا فقط ، بل وإلى أن تكون حياتنا على ما ينبغي . وأما كون ذلك في الوقت الذي يجب ، فهو أن يكون في الوقت الخاصّ بها ، لا في غيره : إمّا مقدماً ، وإمّا مؤخراً . ومن شأن هذه أن تكون إذا كانت السورة في وقتها ، وأن يجري كونها كما يجب هو أن تكون بعد ما يجب من التوطئة والحرص ، من حيث لا يتجاوز فيها الواجب وتخرج عنه ، ولا تقصّر عن بلوغه .

وامتحان الأفعال الجارية على ما ينبغي ، يكون بجهات كثيرة : منها ما في أمر الله تعالى ، وفي [٤٤]أمر مرتبة الآباء ، وفي أمر الأهل والأقرباء ، وفي أمر الأصدقاء ، وأهل البلد ، وفي أمر الغرباء ، وفي أمر الإنسان في نفسه

إذا كان بحال ما : فما النصيب الذي يستحقه ؟ وذلك أن القسط الذي يستحقه الرئيس غيرُ القسط الذي يستحقه أحد الجمهور . ولأن كل واحدٍ من هذه يكون بعناية خاصّين موافقين — احتاج الى نظر موافق ، مثال ذلكً : أما في البدن فإنه كالأداة للنفس والمرءوس لها ، والنفس كالرئيسة المسلّطة على البدن ، وكأنها ها هنا يجب أن تنحو نحو حياة البدن ، وتنحو بالنفس ها هنا نحو أن تحيا بحياة حسنة .

وأما الأشياء التي يكون عنها خير [1] الحياة ، بمنزلة ما يكون عن الفضائل ، فهي : الحكمة والعدل والأشياء الباقية . فأما كيف يجب أن يكون العرف من كل واحدٍ من هذه ، فإن ذلك يكون على الإدمان وعن البرهان ، كما قلنا فيما سلف . وهـــذه الأشياء هي التي تحدث عنها الملكة . وعن هذه الملكات بأعيانها تكون أنواع الصواب .

* * *

وإذ قد اقتصصنا أحوال صنوف الصواب ، فاتصال القول يقتضي الكلام في صنوف الخطأ . وفعل هذه الصنوف من الخطأ يكون خارجاً عن التمييز العلمي في القوم المضادين للصواب مثلما يكون عن الزلل في الحكم ، وعن الخروج في الشهوة عن الاعتدال ، وعن الفعل الخارج عن الصواب ، والكائن في غير وقته . أما من الغلط في الحكم فمن الذين قد أهملوا [2] تقدمة النظر وهو منخدع وسهل الإواحة [3] .والذي يكون عن إهمال تقدمة النظر فهو من الخطأ الكائن قبل العرض . والخديعة تكون في العرض نفسه . والإواحة [3] هي الندم الكائن بعد الحكم .

والشهوة إنما تكون غير معتدلةٍ لإيثارها أشياء غير واجبة ، ومن كونها في

(١) في الصلب : جزء ؛ وفي الهامش ما أثبتنا .

(٢) ص : أهمل .

(٣) كذا !

الوقت الذي لا ينبغي ، ومن وجودها كما لا ينبغي . وهذا إنما يكون من قبل الجهل بالخيرات والشرور والمتوسطات . وجميع هذه إذا تقدم وجودها كانت أسباباً للأفعال الجارية على الغلط العادمة [٤٥] لبصيرةٍ صادقة .

ومن قِبلَ أن الأفعال قد بان من أمرها أن بعضها يكون عن اختيار ، وبعضها بغير اختيار ، وأن الأفعال الجميلة الكائنة باختيار ممدوحة مستحقة للقول ؛ وأما التي ليست اختيارية فالأمر فيها على خلاف ذلك – فينبغي أن نتكلم بإيجاز في الاختيار وغير الاختيار .

< الاختياري وغير الاختياري >

فأما الاختياري فهو الذي يكون فعله بعناية ، وعن الرأي الخاص . وغير الاختياري هو الذي يكون بالضد . ولهذه العلّة وضعت السُّنَنُ على الجناة بقصدٍ عقوباتٍ قوية جداً ، وأهّلوا الجناة بغير قصد : للصفح ، لأنهم اختاروا قمع المؤثِّرين للشرور ، لا قَمْعَ الذين لا يختارونها .

وقد قالت القدماء إن جميع الشرور ليست اختيارية . وذلك أنه ليس من أحدٍ يختار الشرّ وهو يعلم أنه شرّ ، بل بتوهّم الخير يصيرون إلى الشرّ ، ظنّاً منهمً بأنهم يستفيدون شيئاً نافعاً . ومثال ذلك اللصوص : لاستفادة اليسار والانتفاع به والزيادة لاستفادة اللذة . والذين يفعلون فعلاً آخر رديئاً < إنما يفعلونه > بجهلهم بطبيعة الشرّ ما هي وإلى أي شيء يفضي بالنفس من الشرور . وذلك أنهم ليس يعرفون ولا يقومون بالأمور التي بها خلاص النفس ، ولا التي بها فسادها . وإذا تخيّلوا في شيء خيراً خاضوا فيه فأفضوا إلى أنواع الأمور التي تكون بالجهل . والجهل ليس هو من الأمور المُؤْثَرة .

والاضطرار إمّا أن يكون من خارج وبغير اختيار ، فيكون الشيء الكائن مما وقوعه بغير اختيار كالذي اضطر إلى طاعة المتغلب في أشياء لا توجبها

السنّة أو تكون من خارج على جهةٍ أخرى ، وهي غير الاختيارية الكائنة على جهة الاتفاق ، كالذي رمى في الصيد خنزيراً فأصاب صديقاً له فقتله ، أعني أدرسطس [1] الأفروجي ، الذي أصاب غلاماً لأقروسوس .

وقد يظن بالشرّ أنه خير ، على جهةٍ أخرى أيضاً ، وهي التي تكون بسوء التمييز الكائن من قبل الجهل بالخيرات والشرور معاً ، مثل ما يظنه اللصوص . وعلى جهة أخرى ، وهي التي تكون بالاضطرار عن تنازع أجزاء النفس ، كالقوم الذين بهيميتهم غير مقموعة . أما أنا قد عرفت الشرور التي من شأني فعلها ، فإن الغضب [٤٦] أترى هو فكري ، بمنزلـة ميديا [2] Μηδεια في قتل أولادها ، فإنها هي أيضاً قد كانت عرفت أن ذلك الفعل منها شر ، وإن لم تكن تعرف مقدار ما يتبع ذلك ببرهان صحيح . وذلك أن الشرّ إنما لحقها في فقد أولادها فقط ، بل وأن تركت في نفسها مثل هذا الشرّ الذي كان ينبغي أن يظهر منه في سنين كثيرة في عمرها . ولو كانت هذه عرفت أن شدّة الغضب في مدة يسيرة يدفعها إلى قبول الحرّ السرمديّ بسبب ذلك ، لامتنعت منه . إلاّ أن هذا من حق صناعة أخرى هي أشرف من الغرض الذي نحن بسبيلـه .

فالأول من أقسام ما يجري بالقهر هو الكائن عن المتغلب . ولأنه كائنٌ بغير اختيار وبقهرٍ من خارج ما يستحق العفو . وإصابته صديقه ، بدلاً من السبع ، فهو أيضاً مما يغفر عنه ، لأنه من خارج . — والثالث الذي يكون بسبب الجهل بالخير الحقيقي والشرّ . وهذا يوجب الحكم ، ويلزم العدلُ العقوبة . — والرابع الكائن باضطرار النفس وتنازع أجزائها ، كما يعتري

---

(١) أدرسطس Adrastus : ابن جورديوس ، ملك افروجيا Phrygie . وقد قتل خطأً أخاه فلجأ إلى أقروسوس Croesus ملك لوديا ، لكنه في أثناء قيامه بالصيد قتل أتوس ، ابن قروسوس ، فقتل نفسه يأساً . وفي المخطوط : ادسطس .

(١) ص : مبدا — وميديا قتلت ولديها اللذين أنجبتهما من اياسون Ιασων أحد أكبر شخصيات أسطورة يونانية شهيرة .

لمن سِنّه غير [1] ،إمّا بسبب اللذة من أجل الغضب فهذه توقع تحت قهر الحكم بالواجب ، وذلك أن مقاومة هذا الاضطرار كان أَوْلَى ، لأنه أمرٌ يبدو من نفسه ، وهو الآن مطلوب .

وجميع أقسام ما يجري بالقهر متشابهة ، وعلى مثالٍ واحد ، إلاّ أنها ليست اختيارية ، أعني التي تكون باضطرار من خارجٍ ، والكائن على جهة الاتفاق والذي عن سوء التمييز الكائن من أجل عدم المعرفة بـالخيرات والشرور .

وعدم العلم ليس هو من الأمور الاختيارية والتي تكون بالقسر ، وعن تنازع أجزاء النفس ، وإن كانت من الأمور التي تكون بالقسر غير اختيارية . فجميع الجنايات إذاً ليست اختيارية ، وإن كان وجودها من داخل،وإنما يفعلها إذا وافقت شيئاً ، وذلك ما يكون من أجل ما تخيله من الخير الذي يظهر لنا من قبل المعرفة بالخير كما قيل .

< هل الفضائل واحدة ، أو كثيرة ؟ >

وإذ قد اختير هذا الخير [2] أيضاً ــ فلنذكر التي نبحث عنها في أمر الفضائل . ومن المباحث فيها : هل هي واحدة ، أو كثيرة ؟ وهل العلم بها يكون بالطبع ، أو بالعادة ، أو بالبرهان ؟ [٤٧] وهل الفضيلة الإلهية والفضيلة الإنسانية مخالفةٌ إحداهما الأخرى ؟ وهل فضائل الرجال والنساء واحدة بعينها ؟ وهل هي متلازمة يرجع بعضها على بعض ؟ وهل هي مُؤْثرة لذاتها ، أو مهروب منها ؟

فأما أن الفضائل كثيرة ، فيعلم من الاستعدادات إن كانت كثيرة كما

---

(١) كلمة يظهر منها : معو نحه (!)

(٢) في الهامش : الجزء .

قد تبيّن ، فمعلومٌ أن الفضائل أيضاً كذلك . وإن كانت أجزاء النفس التي بها تكون الفضائل كثيرة مختلفة ، فمن البيّن أن الفضائل كثيرة مختلفة . وإن كان التدرّج والإمعان لكل واحدة من الفضائل مختلفاً ، فمن البيّن أنها أيضاً كثيرة مختلفة . وإن كانت موضوعاتها مختلفة ، فمعلومٌ أنها هي أيضاً كثيرة مختلفـــة .

< هل الفضائل بالتعلم أو بالتعود ؟ >

وقد تقدم القول منا في أن : هل هي متعلّمة أو متعوّدة . وذلك أن اللواتي قوامهن في الجزء الناطق من النفس ، بمنزلة الحكمة والعقلي ، إذ كانت معلومات فمن شأنها أن تكون متعلّمة . واللواتي تكون في الجزء غير الناطق فإنهن أولاً متعوّدات ، ويكون البرهان بعد ذلك ، من قِبَل أن من شأنه أن يكون عليها ، فهو متعلم . وقد نعلم أن فضيلة الرجال والنساء واحدة بعينها إن كان هو هو النفس في الرجال والنساء جميعاً واحداً . وهذا هو الذي من شأن الفضيلة والرذيلة أن يوجدا فيه . وذلك أن معنى الحيّ الناطق فيهما على مثالٍ واحد . فليس ضعف الشيء ، وإن تزايد ، بِمُخْرِج له عن طبيعته ، ولا قبول من كان من الرجال ضعيفاً جداً للفضيلة بأقل مِمّن كان شديد القوة.

ومعلوم أن الفضائل الإلهية والإنسانية مختلفة من قِبَل الذين صورهم مختلفة ، ففصولهم مختلفة .

فأما الإله فهو حيٌّ ناطق أزليٌّ . وهذا كافٍ له في السعادة . والإنسان حيٌّ ناطق مائت . ولذلك تكون الفضائل موجودةً للأله دائماً ، وللإنسان في بعض الأوقات . وهذه لذلك [1] بالذات ، ولهذا [2] بالاعتياد . وهي للباري

---

(١) أي : للإله .

(٢) أي : للإنسان .

تقال على الكمال من جميع الجهات ، وفي الإنسان بعيدة عن الكمال ، لأن ذلك [١] لا تتسلط عليه الشهوة في شيء ، وهذا [٢] — وإن عدم جميع الشهوات — فإنه يشتهي الحياة . على أنه يختار أشياء كثيرة من أجل البدن ، كالمشرب والمطعم والدفء وضده .[٤٨] ومعلومٌ علماً ظاهراً أن الفضائل التامّة يرجع بعضها إلى بعض . فالعاقل فاضل ، والفاضل حسن ، والحَسَن خيِّرٌ ، والخيِّر عادل ؛ فالعادل إذاً عدل .

وبالعكس ، العادل خيِّر ، والخيِّر حَسَن ، والحَسَن فاضل ، والفاضل عاقل ؛ فالعادل إذاً عاقل .

أيضاً : العفيف منتظم ، < والمنتظم [٣] مرتب > والمرتب وقور ، والوقور خيِّر ، والخيِّر عادل ؛ فالعفيف إذاً عادل . والعادل عاقل ، فالعفيف إذاً عاقل . وأيضاً العفيف يرتفع عن طلب الشهوات . والذي يرفع نفسه عن طلب اللّذات لا تقهره الشهوات .

والذي لا يُقْهَر شجاع . وأيضاً الشجاع غير خائف . ومن لا يخاف لا يُقْهَر . ومَنْ لا يُقْهَر يرتفع عن طلب الشهوات . والذي يرتفع عن طلب الشهوات عفيف . فالشجاع إذن عفيف .

فجميع الفضائل إذاً [٤] متضافرة متكاتفة لازم بعْضها بعضاً ، كالخيرات التي تُجاري بعضها بعضاً . والشرور ليست متلازمة يتبع بعضُها بعضاً ، لأن بعضها ينافي بعضاً ، كالحمق والتهوّر ، والظلم والانظلام ، والنهم والاقتصاد . والمنافية ليست موجودة على مثالٍ واحد ، وذلك أن الشرور هي أمورٌ غير

---

(١) أي : الإله .

(٢) أي : الإنسان .

(٣) أضفناها لأن السياق يقتضيها .

(٤) ص : متظافرة متكفنة .

محدودة ، ولا منتظمة ، ولا مخسّره ، ولا معتدلة . ولهذه العِلّة تكون غير متفقـــة .

وقد يُعْلم من هذه الأشياء أن الفضائل مُؤْثَرة لذواتها . أما فضائل البدن فمؤثرة لذواتها : كالتمام ، والاعتدال ، والحُسْن ، وسرعة الإحضار ، والشدّة ، وحُسْن الهيئة ، والصحّة . فإنّا وإن كنا إنما نؤثر هذه الأشياء من أجل ما نستفيده بها في حياتنا ، إلاّ أن اقتناءها أولاً ووجودها إنما هو لإيثارنا لها بنفوسها . ومَنْ ذا الذي لا يؤثر البُرْءَ إذا كان مريضاً ، وأن يلبث في الصحة وإن لم يكن له في الحياة فائدة ! ومَنْ ذا الذي < لا > يختار — ولو كان قسماردوس ، وكانت مدة بقائه كلها في الليل — أن تكون القوة الباصرة فيه مصححة ! ومَنْ ذا الذي لا يحب أن يكون بدنه وباقي أعضاء بدنه صحيحاً ، وإن كان ممتنعاً من أعمال اليد ، ومن الجهاد ببدنه !

أما أنا فأظن بامدوسون وبامعاسدس وإن اسمانا لو أتاحهما اليوم مرّة [٤٩] لاختارا نافع الصحة و السلامة ، ولم يختارا عدم الزينة الطبيعية وفقد أعضاء التناسل . فكيف يستحسن القول بأن فضائل البدن مُؤْثرة لذواتها ، وفضائل ألنفس — وهي أشرف من البدن — غير مُؤْثَرة من أجل الحُسْن نفسه ! وما حسن ما قال أراطسو (١) اثانس : إن الإنسان لو جُعل له أن يختار بين امرأتين عذرائين : مخيفة موسرة ، وعفيفة مُعْسِرة — احداهما لتكون قرينته — لكان كل واحد يختار العفيفة لمقارنته أفتراه يختار العذراء المعسرة لا جهاز لها

---

(١) لعل المقصود هو Eratosthènes الفلكي الرياضي والعالم اليوناني،الذي ولد في قورينا حوالي سنة ٢٧٦ قبل الميلاد ، وكان تلميذاً لكليماخوس الشاعر في الاسكندرية ،ودرس الفلسفة على أرسطون واركسيلاوس في أثينا وعاد إلى الاسكندرية في سنة ٢٣٥ تقريباً حيث صار معلماً لبطليموس الرابع فيلوپاطر ، وصار مديراً للمكتبة خلفــاً لأيلونيوس الرودسي . وأهم مؤلفاته كان في الجغرافيا ، لكن لم تبق منه غير شذرات . وقاس محيط الأرض فوجده ٧٨٥٠ ميلاً ، أي أقل بخمسين ميلاً فقط عن القيـــاس الصحيـــح .

بسبب عفّتها ، ولا يؤثر العفة نفسها التي هي كالجهاز الثمين المقتنى بالطبع في مدة الحياة ؟!

ومن البيّن أن كل واحدٍ منا ، ما لم تكن معقولاته مضطربة ، إنما يختار الاختصاص بالجميل ؟ فإن ديموشيانس [1] عند قبوله : لفيلفوس قال : ينبغي أن نجعل كل عضو من البدن مستعداً حتى يحيي ما سواه مكرماً محموداً . < و > عند قوله لها (!) أنها مؤثرة بذاتها من قِبَل مشاركتها الجميل . وأترانا لا نتعجب بأجمعنا من ايريقلس [2] الذي بعنايته بالجميل والفضيلة طهّر جميع المعمورة من المتغلبين والمارقين ، حتى من الحيوان الوحشي . ولهذه العلة أيضاً كانت خاتمة أمره إلهية جداً .

فإن كانت الفضيلة لا ربّ لها ، كما قال الإلهي أفلاطون ، ولا مشقّة فيها — فظاهرٌ أنّها مما لها أن تكون مؤثرة بذاتها من غير حاجة منها في وجودها إلى زيادة شيءٍ آخر ، وكيف يكون ذلك وجميـع الأمور الباقية منوطةٌ بها ! إلاّ أنه ليس يجب ضرورةً — وإن كانت مُؤْثَرة من أجل أشياء أُخَر — ألا تكون أولاً مُؤْثرة لذاتها . وإذا كنا ننتفي من الشرور ، وكان كل واحدٍ منّا إذا دعا سر برأينا انا نستحضر الخيرات والمحاسن التي هي من أفعال الفضيلة . ولهذه العلة نحزن على القوم الذين عرفنا من الأخبار القديمة أنهم لم ينالوا مقاصدهم وهم لها مستحقون . ونحن أيضاً نحزن < على > الموتى أعني من جرى مجرى ايلافطن والعهولس وأغا ممنن المقتول ، ونُسَرُّ بالعقوبة

---

(١) ص : دموساس عند قبوله الفيلفوس — ولعل المقصود : ديموستانس الخطيب . Demosthenes, ΔημοσΘενεσ وفيليبس المقدوني Φιλιπποσ Philippe ، وكان ديموستانس من أشد المناضلين ضد سيطرة فيليبس .

(٢) أي هرقل ، البطل الأسطوري Heracles الذي أُلّه فيما بعد . وتذكر أعماله الخارقة في الأساطير اليونانية .

النازلة بقلوطامنسطرا [1] Κλυταιμνηστρα واجستو ΑιγισΘοσ . وهذه الأشياء تكون من أعظم الدلائل على اختصاصنا، بالفضائل والأمور [٥٠] الجميلة واجتنابنا الشرور . فقد قال فوثوغورس : ينبغي أن نكون شديدي التمسك بمن اخترع الأشياء للأشياء ، وأن نسميهم بإيجاز من الأسماء . ومما يجري هذا المجرى لفظة : قالون καλον أي : الجمال ، ولفظـة : أراطي αρετη وهي الفضيلة ، لأن ذلك يظن أن اسمه مشتق من : قالين καλεον أي الداعي إلى نفسه . وهذا مُنْبَأ من قولنا : هادي ، أي إلى < أن > يفعل في نفوس المقتبس لها جلالةً ورفعةً ، أو من <   > [2] الهم الناس . فقد نظن أنهم شابوا الجوهر الذي بحسب الاسم ، وهذه هي من الأمور التي لها أن تكون مؤْثرة بذواتهـا .

وقد يبلغ من تحريك الحسَن الجميل لنا أن نقول على الإطلاق إنّا نحسن الفضائل الموجودة في غير المقتبسة ، ونستعد الأملاك الكثيرة ، أعني من التماثيل والتيجان وأثمن الجواهر وغير ذلك مما نتزيّن به ، ومما يوجد في الحيوان ، بمنزلة ما في الخيل والكلاب والطير وسائر الأشياء التي تُدّخر في بلادنا مما له بهاءٌ : إمّا باختلاف ألوانه ، أو بالحذق من صغره . فيشبه أن يكون تمسكنا بالحسن من ذاته على هذا النحو .

على أن فضيلة كل واحد من الأمور لو لم تكن مُؤْثَرة بذواتها ، لظهر أن الله تعالى : إمّا أن لا تكون له فضيلة ، أو إن كانت موجودة له باختصاصه يكون منه شيء آخر . وكلا القولين قبيحان ، أعني [بأن] القول بأن الله — تعالى ذكره ! — توجد له فضيلة مع كماله في كل شيء ، وإن صنعته في الاتقان تفوق سائر الصناعات ، مع أن فضيلته هي الكمال والرياسة . فأما

---

(١) زوجة اجاممنون ، وقد قتلت زوجها بتحريض من ايجستوس ، وانتقم منها ابنها أورسطس فقتل أمّه هذه .

(٢) في الهامش عند هذا الموضع : « ينقص هنا » — أي أن ها هنا نقصاً .

وجودها له وأنها مُؤْثرة من أجل شيء آخر : فليس يمكن أن يوجد شيء آخر سواه يكون الله — جل اسمه ! — بسببه فاضلاً ، وإلا كان ذلك الشيء أفضل ، من قِبَل أن لهذه العلة كان ذلك فاضلاً جداً . فإن قلنا إن الله تعالى لا فضيلة له ، وأنها ليست بذاتها موجودة له مؤثرة عند رفعنا علم الباري سبحانه — ولذلك نضطر إلى القول بأنها موجودة ، وأن وجودها ليس من أجل شيء آخر ، بل هي مكرمة لذاتها . فكما أن وجود الفضيلة بالذات لله — جل ذكره — [٥١]من الأمور الخاصّية المؤثرة ، فكذلك هي في كل واحدٍ بمبلغ ما يوجد لكل واحد من الإدراك له .

وفضيلة الإنسان من شأنها أن توجد من أمثال هذه الأشياء كلها ما قد تقدّمنا فبيّناه من أن الحسن موجود مؤثر لذاته ، وإن كان قد يهرب منه بسبب شيء آخر .

وقد يستحسن أيضاً اطراح الفضيلة . إلاّ أن ذلك على هذا الوجه . وهو عندما يتكرر شيء من الانفعالات ، لا عند عدم النفس لها بالواحدة وكأنها تكون مستورة (١) بالانفعالات . وقد دل على ذلك ثوقوديدس (٢) Θουκυδιδης في قصة الوباء — وقد لحق بعض الناس في وقت من الأوقات — أن يسوّوا سائر الأمور بالسويّة ، حتى إنهم لم يعرفوا نفوسهم ولا أصدقاءهم . ويشبه أن تكون زيادته على قوله : « في وقت من الأوقات » ، لا « دائماً » ، يدلّ على مكان عودتهم إلى الذكر بعد ذلك . وذلك أن انفعالات النفس سهلة التغير ، وقنياتها ليست سهلة التغير . ويدل على ذلك حـــدودُها . وذلك أن الملَكة هي كيفية ثابتة عسرة الزوال ؛ والانفعال كيفية موجودةٌ زماناً مّا ،

---

(١) غير واضحة فتقرأ : مسنودة ، مستردة ، الخ .

(٢) المؤرخ اليوناني الشهير Thucydide ، ولد حوالي سنة ٤٦٤ ق.م . ودرس على انكساغورس الفيلسوف . وقد كتب تاريخ « الحروب البلوبونيزية » . وتوفي قبل سنة ٤٠١ ق . م .

سريعة التغيير . وقد يعرض أن تتكيّف بجهةٍ ما بالملكات والانفعالات . فعلى هذه الجهة يعود ذكر الذين قد عرَض لهم النسيان من السرسام، واستراحوا من الوسواس باستعمالهم الأدوية التي تبرىء من الوسواس ، إلا أن يكون ذلك قد بلغ إلى حد العدم التام . فإن الاعدام ليس يعود إلى الملكات ، بمنزلة عدم البصر الذي يكون في الوقت الذي من شأن الحيوان أن يكون بصيراً ، فإنه لا يتغير أن يكون بصيراً . وقد عرّف ذلك أيضاً أوميرش * الشاعرَ إذ قال : « ولأمر فوسيدون[1] ποσειδων أيضاً يبرىء عينها » . وقوله ذلك كان عند ذكره حال قوقلوفس[2] Κυκλωπεσ وذلك أن العمى هو فساد الآلـــة الباصرة على التمام ، وليست كيفية وجودها في حينٍ ما . ولأن الأبدان متجزئة قابلة لفقد الأعضاء ، احتملت العدم ، والنفس ولأنّها غير جسمانية — كما قد تبيّن ذلك بياناً ظاهراً — وقد كان لي أن أضيف إلى قولي : وغير مائتة — بحسب شهادة باقي الأمور لها ، فإنما ترتفع أفعـالها[٥٢] التي تفعلها بآلات أبداننا فقط عند فساد الآلات ، وذلك ليس يـرْفع[3] عنها أنها ناطقة في جوهرها ، وإن كان الوسواس عرَض لها .

فلهذا نظن بالفاضل أنه ليس هو الذي ينتفع بالفعل ، وذلك أنه ليس ينتفع به لا محالة في النوم . والفضائل موجودة في المنفعة خاصّة ، حتى تكون سعادة الإنسان هي الفعل والاقتداء بالله تعالى بقدر إمكان البشَر . فإن وجد إنسانٌ

---

* راجع « الأوديسا » ، النشيد التاسع الأبيات ٥٢٠ — ٥٢١ .

(١) ص : سدون (!) . — وهو إله البحر ، وكان والد أحدهم ، وهو بولوفيموس .

(٢) يصورهم هوميروس أنهم جنس من الرعاة العمالقة يسكنون أرضاً عرف فيما بعد أنها صقلية . وقيل فيما بعد إنه كان للواحد منهم عين واحدة في وسط الجبهة . أما هزيود فيقول إن عددهم ثلاثة وأنهم كانوا يفعلون الرعد وكانوا صناعاً مهرة ، وكانوا يشبهون الآلهة ، إلا أنه لم يكن للواحد منهم غير عين واحدة ، وهم أبناء الأرض والسمـــاء .

(٣) ص : يرتفع .

الفضيلة موجودة له وليس يعمل بها ، بل ينام في نوم عيشته وكون مدة حياته ، فإنه ولا منفعة واحدةً تحصل له في اقتنائها . ولهذه العلّة لا ينال الإله تعبٌ ولا نوم ، بل هو يفعل بكماله دائماً ، لأنه في فعل أبديّ .

ولئلاّ يضلل ما يحكم في الفضائل فأنا واضع لكِ قسمة **فلوطينس** [١] للفضائل بحسب رأي الإلهي أفلاطون ، وإن كانت هذه القسمة قد فُصّلت ورتبت لرجالٍ ما من الإلهيين :

إن فلوطينس يرى أن الفضائل متفقةٌ أسماؤها وأن الاسم عام لها وواحد بأنها مختلفة . وذلك أن الأمور الموجودة على هذا النحو ، أعني المتفقة أسماؤها ، ليس تنحصر في جنس واحد .

وهو يرى أن أنواع الفضيلة المتفقة أسماؤها أربعة :

<١> أما بعضها فموجودة للإنسان بما هو حيوان مدني ؛

<٢> وبعضها توجد له بما هو إلهي ، إذا مال إلى المعقولات التي تفعل فيه شيئاً ،وتسمى مطهرة ؛

<٣> وبعضها توجد للذي قد ظهر وصار مستقر رتبته في العقل ؛

<٤> وبعضها موجودة للعقل ، لا من حيث النفس ، بل بذاته .

فيكون غرض الإنسان — بما هو حيوان مدنيّ — اعتدال الانفعال ، بدلاً من القول إنه اعتدال المنفعة في تدبير الحياة ، حتى تكون العوائد معتدلة جارية على الواجب : بالهرب من الشيء المرذول في كل واحد من الأمور .

---

(١) Plotinus = أفلوطين . وهذا من المواضع النادرة في المصادر العربية التي ورد فيها أفلوطين باسمه اليوناني الصحيح الصريح . والكلام الوارد هاهنا تلخيص لما ورد في المقالة الثانية من التساع الأول من تساعات أفلوطين . وفي هذه المقالة يردد قول أفلاطون إن غاية الإنسان هي « التشبه بالله » .

وبعضها يوجد للإنسان بما هو حيوان إلهي ، وهي التي تفعل في ذاته شيئاً ما ، وتسمّى المُطَهِّرة . والغرض في هذا النوع أن نبعد غاية البُعْد عن الانفعالات ، مثال ذلك ألاّ يوجد من الانفعالات شيءٌ سوى التي بها قوام ذات الإنسان . وليس ينبغي أن نعجب إن كنا غير مُحِسّين بالآلام ، لأن كثيراً من الناس لا يُحِسّون بالآلام [٥٣]التي تطرأ عليهم في سَوْرة النفس < والمثل على > ذلك القومُ الذين يحاضرون في معركة . فكثيراً ما يلحقهم — وهم في سورة إحضارهم — أن تُحْرَق أرجلهم في الحرب والمدار الجادّ فلا يحسّون في ذلك الوقت بما يلحقهم . فإذا استراحوا بأخرةٍ وسكنت عنهم سَوْرتهم ، أحسّوا بذلك الألم . وفي الحروب أيضاً والمعركةً في الهضاب [1] لحرص النفس واشتياقها إلى رمي الأعداء على أكثر الأمر ، لا يحسّ أولئك بما نالهم في ذلك الوقت ، لأن النفس منصرفة ناظرةٌ إلى أمور أُخَر ، والحسُّ بأسره ينصرف إلى المعنى الذي النفسُ ناحيةٌ نحوه . وكذلك القوم الذين يستبقون في الطرق بعناية شديدة على أكثر الأمر لا ينظرون إلى ما بين أيديهم ، حتى إنهم يعثرون أو يسقطون في وهاد ، وأعينهم مفتوحة ، من قِبَل أن النفس ليست في ذلك الوقت مستعملة لها ، لأنها بكليتها قد انصرفت ومالت إلى السبـــاق .

فليس بعجبٍ إذاً أن يكون الذين صرفوا نظرهم إلى الأمور الإلهية ، مع محبة لذلك شديدةً أيضاً — إذا كانت محبتهم كاملة ومودتهم ثابتة — غير مُحِسّين بالآلام التي تظن مؤذية .

ويعني بالفضائل الثوالث : اللواتي يوجدن للذي قد تَمّت طهارته ، وجَعَل مع العقل مُسْتَقَرّه ومرتبته . فيكون حينئذ غرض هـــذا أن يفعـــل بحسب العقل ، من حيث لا يكون متخيّلا للجسمانيات . وهذا هو الذي يقول

(١) غير واضحة في المخطوط .

فيه أفلاطون هذا القول . ولعل هؤلاء منذ الصبا : أما أولاً فلا يعرفون الطريق إلى السوق ، ولا أين مجلس الحكم ودار الملك ومكان المجتمع التام في المدينة ، ولا ينظرون في السُّنَن وفي الأمور المحسوبة أو المكتوبة ، ولا يسمعونها أيضاً . ولم يخطر ببالهم ولا حلَموا أن يفعلوا ما يحرص عليه [1] غيرهم من الرياسات والجموع والدعوات والرقص مع إنسيّ . ويذهل هذا خاصةً عن الحوادث الحسنة أو الرديئة ، وعن شرور اللصوص [2] — كان عند النساء والرجال بمنزلة شيوخ الآباء ، وعن فيض ماء البحر . وليس إنما لا يـ <فعل> [2] هذه الأشياء كلها ، بل يعلمها ولا يمتنع أيضاً من معرفتها حتى < ... ... > [٥٤] في الفضل ، ولا كون هذه < ... ... > [3] فلاستصغاره جميعَ هذه الأشياء وأنها عنده < مما لا > يعني به لاجتهاده < ... [4] > يترفع عنها ترفعاً كما قال فيه اروس ونهيدس الأشياء الرفيعة المفرحة ، ويبحث عن السماء والكواكب ، ويفحص عن طبائع الموجودات بأسرها وماهية كل واحدٍ منها ، ولا ينحط إلى شيء من الأشياء القريبة فيصير حالاً معه .

قال : والروابع من أنواع الفضائل هنّ اللواتي للعقل نفسه إذا فعل في ذاته فقط ، وكان جوهره قابلاً . وهذا فإنما له أن يوجد الآن للذي قد تجرّد من البدن ، أو للذي قد كان متجرداً .

فيكون إذاً ، أما ذلك الأول : الذي ابتدأ بالأمور التي لا توصف إلاّ بانسان فاضل .

وأمّا الثاني الذي يكون بها الإنسان إلهياً . فإذا طهّر نفسه يصير سعيداً وسكينته محمودة .

---

(١) ص : عليهم .

(٢) غير واضح في المخطوط .

(٣) قطع في الورق .

(٤) مطموس في المخطوط .

وأما الذي فعله مقصورٌ على أن يكون بحسب العقل فإلـه .

وأما الصوريّ فهو أبٌ للإله .

فإذ قد أتممنا القول الخلقي فالذي يقتضيه اتصال القول هو التعليم عن معاني السماع الطبيعي بإيجازٍ . فإن هذا أعلى من ذاك وأكرم ، بقدر ما هو أيضاً عليه من أنه غرض سماوي إلهي خاصّة .

وقد علمنا أن قوماً ، مِمّن تقدمنا ، وضعوا رسائل أخلاقية وطبيعية ومنطقية . إلاّ أن الناظرين في كتبنا يَعدّون لنا أيضاً إضافات قد أضفناها ليست يسيرة . وقد زدنا ، واجتهدنا ، وأوضحنا ، وجمعنا في موضع واحدٍ ما فرّقه أغيارنا في أوضاعهم .

[ ] < تم > ت المقالة في الأخلاق . والحمد لله على عباده الذين اصطفى < وذلا > ك في السابع لرمضان المعظم الذي من عام تسعة عشر وستمائة [ ]

كتـــاب

« الأخلاق : اختصار الاسكندرانيين »

عرف الأوربيون في القرن الثالث عشر الميلادي ترجمة لاتينية عن العربية لمختصر في الأخلاق منسوب إلى « الاسكندرانيين » ، عنوانه كما في المخطوط اللاتيني رقم ١٢٩٥٤ في المكتبة الوطنية بباريس هكذا :

Translatio Alexandrina in X libros Ethicorum

وعنوانه في المخطوط رقم ١٦٥٨١ لاتيني في نفس المكتبة الوطنية بباريس هكذا :

Incipit summa quorundam Alexandrinorum, quam excerpserunt ex libro Aristotelis nominato : Nicomachia quam pluses hominum Ethicam appellaverunt, et transtulit eam ex arabico Hermanus Alemannus.

أما في مخطوط فيرنشه Mediceo - Laurenziana (برقم plut. 89 inf., 41, olim Gaddiano فيقتصر على العنوان الموجز : Liber Ethicorum

وجميع هذه المخطوطات نصّت على أنه مترجم عن اللغة العربية ، في ابريل سنة ١٢٤٣ أو سنة ١٢٤٤ ، وأن الذي قام بترجمته عن العربية هو هرمن

الألمــاني ، المترجم المشهور للكتب الفلسفية العربية إلى اللاتينية في طليطلة (أسبانيا) .

* * *

وهذا الكتاب الموجز جداً اختصره « الاسكندرانيون » من كتاب « الأخلاق النيقوماخية » لأرسطو .

والاختصار أوّلي جداً ، وبسيط جداً . وكما يقول عنه كونشتــو ماركيزي [1] : « إنه عرض تلخيصي موجز جداً وأحياناً فعّال ، رغم عدم يقين وقلة أمانة بعض التعبيرات ، وكثرة قلب ترتيب المادة . وكثير من المواضع الأساسية ، بل الأجزاء الأكثر أهمية من حيث الجد في التعبير ، قد أغفلت تماماً أو اختزلت إلى أبسط تعبير عنها ، وذلك بسبب ما في النص الأصلي من صعوبات . ولنضرب أمثلة على ذلك : فقد حذفت من المقالة الأولى الفقرة المهمة الموجودة في بداية الفصل الثالث ، التي فيها ينكر أرسطو إمكان الوصول إلى دقة مطلقة في الأحكام ، ويرى ضرورة وضع أحكام تقريبية ؟ وثـم حذف مهم آخر هو النصف الأول من الفصل الرابع ، الذي فيه يتولى أرسطو تعريف أسمى الخيرات ، ونقد فكرة السعادة ، ويأخذ في مناقشة مذهب أفلاطون في الخير المطلق ؛ كذلك يحذف تفنيد مذهب أفلاطون في الصور (الفصل السادس) وعرض رأي أرسطو في السعادة بوصفها خيراً حقيقياً مطلقاً يشتمل في داخله على كل الخيرات الضرورية لاستقلال الحياة ؛ ولا توجد أية إشارة في هذا الاختصار للبحث التالي في المبادىء (الفصل السابع) . وبعض المناقص يؤدي إلى قلب الترتيب المنطقي : مثلما يحدث حين يتحدث أرسطو عن فكرة السعادة التامة المكتفية بنفسها ، ثم يشير إلى أن هذا الاكتفاء لا يقتصر على أنانية

---

(١) Concetto Marchesi : **L'Etica nicomachea nella traduzione latina,** pp. 109-111. Roma, 1904.

الحياة المتوحّدة ، لأن الإنسان اجتماعي بالطبع ، ومن هنا يؤكد من جديد فكرة اكتمال واكتفاء السعادة بنفسها : فإن الملخص ، يورد هذه العبارة الأخيرة ، ويُغْفِلَ الأولى ، ولهذا لا يقدم تعليلاً لهذه الملاحظة الخاصة بطبيعة الانسان الاجتماعية .

« وبرغم ذلك نجد بعض الإضافات التوضيحية ، وكذلك توسعاً في بعض المواضع التي يلخصها — مثلاً : في البداية يقول أرسطو : إذا كانت هناك غاية من الأفعال الإنسانية مقصودة لذاتها ، فهذه هي الخير الأسمى ، فهنا يضيف الملخص تصوراً ميتافيزيقياً يقول إن لكل موجود غاية ، وكل غائية هي تحقيق لتصور ، يمكن أن يتحرك من الباطن ، كما في الأمور الطبيعية ، أو من الخارج كما في الأمور الصناعية . ومنذ بداية المختصر نجد عبارة مضافة : « كل صناعة ومذهب وهمّة وفعل واختيار » ... ولا شك أن المختصر يريد بها أن يكمل سرد سلسلة الأفعال التي تهدف إلى غاية ، وبعد ذلك بقليل نجد تعريفاً للصناعات العامة والخاصة والفردية ، يهدف إلى ايضاح أسباب المثل السابق والتقسيم الأرسططالي التالي : للصناعات . وبعض الاضافات ذات طابع إيضاحي... والبعض الآخر هي تفسيرات ... وفي موضع آخر نجد توسعاً شديداً وخلطاً صريحاً في فكر أرسطو .

« وعلى كل حال فإن هذا المختصر ناسب تماماً الذكاء العادي من أجل سهولة الفهم والتبسيط أكثر بكثير من شرح القديس توما على كتاب الأخلاق (لأرسطو) . ومن حيث هو مختصر فيمكن أن يقال عنه إنه ناجح جداً ... والواقع أن هذا المختصر يسير في كثير من المواضع بوضوح ويسر ، ويعرض بوضوح ٍ كافٍ الفكرة الأساسية ، وخصوصاً مجموع الأفكار الرئيسة » .

وهذا هو الذي يفسر سعة انتشاره . ولما نقل إلى اللغة الفرنسية وإلى اللغة الايطالية صار هو متن الأخلاق السائد في ذلك العصر ، أعني في القرن الرابع عشر . فقد ترجمه إلى اللغة التوسكانية الشعبية (= الايطالية الناشئة) المعلم

تاديوس maestro Taddeo وكان طبيباً شهيراً في فيرنتسه ، وأستاذاً للطب في جامعة بولونيا ، وكان أول مترجم إيطالي لكتاب « الأخلاق النيقوماخية » لأرسطو ، وقام بهذه الترجمة لمختصر الاسكندرانيين في أوائل النصف الثاني من القرن الثالث عشر . وبعده بقليل قام برونتو لاتيني Brunetto Latini (حوالى ١٢١٠ — ١٢٩٥م) فنقح ترجمة تاديوس اعتماداً على الترجمة اللاتينية ، تنقيحاً صحّح الكثير من نص ترجمة تاديوس ، ونشر ذلك ضمن كتابه Tresor .

وتلا ذلك ترجمة فرنسية لا نعرف تاريخها بالدقة ، ولكن من مقارنتها بترجمة تاديوس وتنقيح برونتّو لاتيني يبدو أنها أفضل .

الترجمة العربية

أما الأصل العربي لهذه الترجمة اللاتينية لكتاب « الأخلاق : اختصار الاسكندرانيين » — فلم تبق منه إلاّ الصفحات القليلة التي ننشرها الآن عن المخطوط رقم ٢٩٠ أخلاق تيمور ، في دار الكتب المصرية (ص ٣١٠ — ٣١٧) وهو المخطوط الممتاز الذي كان يملكه اسماعيل صفا ، ثم اشتراه أحمد تيمور باشا ، وصار في الخزانة التيمورية التي أهداها تيمور باشا إلى دار الكتب المصرية في القاهرة ، وهو مخطوط حديث ، بخط نسخي كبير ، وفيه رسائل فلسفية عديدة ، أولها كتاب « الأخلاق » ليحيى بن عديّ .

وهذه الصفحات مأخوذة من المقالات الأولى والسابعة والثامنة . وآخر الكلام مبتور في المخطوط نفسه ، والصفحة التالية بيضاء لم يبق منها إلا كلمة الإحالة إلى الصفحة التالية ، مما يدل على أنه بقي كلام في المخطوط ولكنه ضاع منه حين اشترى تيمور باشا هذه النسخة .

لهذا رأينا إتماماً للفائدة أن نورد الترجمة اللاتينية ، كما نشرها كونشتّو

ماركيزي في الكتاب المشار إليه ، إذ هذه الترجمة كاملة تشمل المقالات العشر كلهـــا .

من هم هؤلاء « الاسكندرانيون » ؟

بقيت مشكلة أخيرة وهي : مَـنْ هم هؤلاء « الاسكندرانيون » الذين اختصروا كتاب « الأخلاق النيقوماخية » لأرسطوطاليس ؟

نحن نعرف « اسكندرانيين » فسّروا كتب جالينوس واختصروها وأوجزوا القول فيها كما قال ابن النديم [1] ، وكانوا أطباء ، ذكر ابن النديم منهم : اصطفن ، وجاسيوس ، وانقيلاوس ، ومارينوس .

فهل هؤلاء أيضاً عنوا باختصار بعض كتب الفلسفة : في الأخلاق وغيرهـــا ؟

هذا ما لا نستطيع أن نجد جواباً عنه ، لا في المصادر العربية ، ولا في المصادر اليونانية .

---

(١) ابن النديم : « الفهرست » ص ٢٩٢ . نشرة فلوجل . وقارن : القفطي : « أخبار الحكماء » ص ٧١ – نشرة لبرت ، وابن أبي أصيبعة : « طبقات الأطباء » ج ١ ص ١٠٣ (نشرة ملّر) .

(ص ٣١٠) من كتاب : « الأخلاق » *

اختصار الاسكندرانيين [1]

من المقالة الأولى :

كل صناعة ومذهب ، وهِمّة وفعل واختيار ، فإنه يظنُّ به أنه يقصد إلى خيرٍ ما . فالخير هو الذي يتشوقه الكل .

والمقصودات الصناعيّة كثيرة مختلفة : منها ما هو فعل ، ومنها ما هو انفعال . والانفعال فيها أفضلُ من الفعل . فإن غرض الطبّ الصحّة . وبعض الصناعات يدخل تحت بعض : كالجنس (٣١١)+ والنوع والشخص . والمقوِّمة

---

* عن المخطوط رقم ٢٩٠ أخلاق تيمور في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية ، ص ٣١٠ — ٣١٧ ، وهي مبتورة الآخر ، والصفحة فيها ١٦ سطراً ، وهي بخط نسخي كبير .

(١) الأخلاق : في المخطوط : الاخلاص . الاسكندرانيين : في المخطوط : الاسكندرانين .

(+) في هامش هذه الصفحة ورد ما يلي : حاشية : كل الأفعال من أجل الخير ، والخير الحقيقي يقصد من أجل السعادة ، والسعادة هي التقرّب من الله ، والله هو الغاية المطلوبة من الأخيار العارفين .

أشْرَفُ . وكما أن للمطبوعات تماماً تقصده الطبيعة بذاتها ، وللمعقولات تماماً يقصده العقل بذاته — كذلك للمصنوعات تمام [1] تقصده المهنة الإنسيّة بذاتها ، وهو الخير المقصود .

الأحداث غير المقموعين ، والتبّاع [2] في الشهوات لا ينتفع بهم في الدنيا في السياسة . وأما الذي يستعمل الشهوات على قدر ما ينبغي ، وفي الوقت وبالمقدار الذي ينبغي ، وحيث ينبغي — فما أكثر الانتفاعَ به فيما عَلِم من صناعة السياسة .

الخير ضربان : خير بذاته ، وخيرٌ من أجل غيره . والمطلوب لذاته أفضلُ من المطلوب لغيره . فنحن نريد السعادة القصوى لذاتها ، إذْ هي غاية غرضنا . ونريد الفضائل من أجل السعادة .

الخير ينقسم على ثلاث جهات : خير في النفس ، وخير في البدن ، وخير في الأشياء الخارجة . وخير النفس أفضلها . وهذا لا تظهر صورته إلا بأفعال الفضيلة . فالسعادة في اقتنائها واستعمالها معاً . والسعادة الحقيقية محتاجة في هذا العالم إلى الخيرات التي من خارج ، لأنه يتَعَسُر على الإنسان أن يكمل الأفعال الجميلة التي هي [3] (٣١٢) حال الأشرار .

المحاكي المضحك ينتقص [4] ذاته وأهله ويصبر على كل شيء ، ويقابله الفَدْم الغبيّ الذي لا يقول ولا يسمع . والممازح متوسط بينهما هَيِّنُ التنقل من حالٍ إلى حال .

---

(١) ص (= المخطوط) : تماماً .

(٢) بمعنى : المنقادين للشهوات .

(٣) هنا سقط ورق في المخطوط ، وقد وردت علامة احالة في آخر الصفحة هي كلمة : « الفضائل » ...

(٤) ص : ينقص .

العدل في المدينة توسط بين الغرامة والربح في الأخذ والإعطاء والمقايضة ، كالحائك يقايض بالأثواب . ولما كانت المقايضة لسائر الأصناف عسرةً جداً ، وُضِع قدرٌ واحدٌ لجميعها وقابلوها به ، وطلب فيه إمكان بقائه وحمله . ومن هاهنا صار الدرهم والدينار يستعمله البنّاء والفلاح والحائك .

من المقالة السابعة

الفضيلة نوعان : فضيلة شكلية وعلّتها النفس الحِسّية التي لا كلمة لها ، وفضيلة فكرية علّتها النفس الناطقة . والنفس الحِسّية تطلب وتهرب بلا رويّة ولا اختيار . والنفس الناطقة توجب وتسلب ، وتصدق وتكذب بالرويّة والاختيار . فالشهوة تطلب ، والعقل يوجب أو يمنع .

الاختيار شهوة عقلية .

الحكمة سعادة لذاتها تحصل بالاختيار .

من المقالة الثامنة

نبتدىء بذكر أجناس الأمراض العالية ، ثم بمداواة [٣١٣] الأعظم فالأعظم منها نكايةً . فنقول : الأجناس العالية للرذائل ، التي هي الأمراض النفسانية ، مقابلات للفضائل الأربع ، وهي : الحكمة ، والنجدة ، والعفّة ، والعدالة .

ولما كانت الفضائل أوساطاً محدودة وأعياناً موجودةً ، أمكن أن تُقْصَد وتطلب بالاجتهاد . فأمّا سائر النقط التي ليست بأوساط ، فإنها غير محدودة ، ووجودها بالعَرَض . مثاله : إن الدائرة لها نقطة واحدة هي مركزها ، لها وجودٌ في ذاتها ، تقصد ويشار إليها . فإن لم نجدها حِسّاً ولم يمكنّا الإشارة

إليها ، أمكننا [1] استخراجها بالبرهان . فأما النقط التي ليست مركزاً ، فليست محدودة ولا موجودة إلاّ بالغرض . وأما الطرفان المتضادّان فمعيّنان ، لأنهما طرفا خط مستقيم ، وبينهما غاية البُعْد ، مثل البياض والسواد : فإن أحدهما يضادّ الآخر ، وهما محدودان موجودان ، والبُعْد بينهما غاية البعد . فأما أوساطهما فبلا نهاية .

فأطراف الفضيلة لما كانت كثيرة ، لم تُسَمَّ أضداداً للفضيلة ، لأن لكل ضد ضداً واحداً . وإنما أطَراف [(٣١٤)] الفضيلة متضادة . والأخير في الزيادة يسمى إفراطاً ، والأخير في النقصان يسمى تفريطاً . وعلى هذا فلكل فضيلةٍ طرفان محدودان يمكن الإشارة إليهما ، وبينهما وسط نسبته في البُعْد من كل واحدٍ منهما نسبته إلى الآخر .

وعلى هذا يجب < أن > تكون الأجناس العالية للرذائل ثمانية ، لأنها ضعف الفضائل الأربع . — وهي هذه : البَلَه ، والجربزة [2] : طرفان للحكمة . التهور والجبن : طرفان للنجدة ، وإن شئت قل : للشجاعة . السعرة [3] ، والخمود : طرفان للعفة . الجور والمهانة : طرفان للوسط الذي هو العدالة .

فهذه هي أجناس الأمراض العالية التي تقابل الفضائل ، التي هي صِحّة النفس .

---

(١) ص : أمكنا استخراجها بالبرهان .

(٢) في الهامش : « الجربز — بالضم — الخبيث . معرّب گربز ، والمصدر جزبرة » .
وهذا التعليق صحيح ، فإن كلمة « گربز » بالفارسية ، وكذلك «جربز» معناها : خبيث ، ماكر ، خدّاع . والاسم منها بالفارسية : گربزي : خبث ، خداع ، مكـــر .

(٣) ص : السعرة . والسعر : شهوة مع جوع . والسعْر والسعُر : الجنون . ويقال : سُعِر الرجل فهو مسعور : إذا اشتد جوعه وعطشه . والسعّار : شدة الجوع ، القـــرم .

وتحت هذه الأجناس أنواعٌ لا نهاية لها .

ونبدأ بذكر التهوّر والجبن فنقول : إن سببهما ومبدأهما النفسُ الغضبية . والغضب هو حركة للنفس يحدث بها غليان دم القلب شهوةً للانتقام . فإذا كانت هذه الحركة عنيفة ، أجّجَتْ نار الغضب ، فاحتدّ غليان دم القلب ، وملأت الشرايين والدماغ دخاناً مظلماً **مضطرباً** [1] تسوء منه حال العقل [٣١٥] ويضعف فعله . وإن كان المزاج حارّاً يابساً ، كان قريب الحال من حال الكبريت إذا أدنيت منه الشرارة الضعيفة . وإن كان بالضدّ ، صارت حاله بالضد . وهذا في مبدأ أمره وعنفوان حركة الغضب به . فأما إذا احتدم ، فيكاد الحال يتقارب من الوهيج في الحطب الجَزْل . فأما أسباب الغضب المولّدة له **فهي** : العُجْب ، والافتخار ، والمِراء ، واللجاج ، والمزاح ، والتيه ، والاستهزاء ، والغدر ، والضيم ، وطلب الأمور الّتي فيها عِزّة وتتنافس فيها الناس ويتحاسدون عليها . وشهوة الانتقام غاية هذه جميعهـــا .

ومن لواحقه : الندامة ، وتوقع المجازاة بالعقاب عاجلاً وآجلاً ، وتغيُّر المزاج ، وتعجُّل الملام .

والغضب جنونُ ساعة . وربما كان سبباً لأمراضٍ كثيرة صعبة ، ثم مقت الأصدقاء ، وشماتة الأعداءِ ، واستهزاء الحُسّاد والأرذال .

ولكل واحدٍ من هذه الأسباب علاج نبدأ به حتى ينقطع من أصله . فإنّا إذا تقدّمنا لحسم هذه الأسباب ، فقد قطعنا مادة الغضب . فإن عرَض منه عارض [٣١٦] كان بحيث يطيع العقل ويلتزم شرائطه ، وحصلت فضيلة الشجاعة ، فكان حينئذ إقدامنا كما يجب ، وحيث يجب ، وبالمقدار الذي يجـــب .

---

(١) ص : مضترباً .

أما **العُجْبُ** فحقيقته أنه ظنٌّ كاذب بالنفس في استحقاقها مرتبة غير مستحقة لها . فينبغي أن يعلم كلُّ واحدٍ كثرة عيوبه ونقصه ، وأن الفضل مقسّم بين البشر ، وليس يختص أحدٌ منه بما لا يوجد لغيره : إما أعظم منه ، وإمّا مثله . فبماذا حينئذ يكون مُعْجَباً !

وأما **الافتخار** فهو مباهاة بالأشياء الخارجة عنّا . وهذه لسنا نملكها. وكيف نملك ما هو مُعَرَّض للآفات والزوال !

فأما **المراء واللجاج** فيولّدان الشّنآن والتباغض بين الأحباب والإخوان .

وأما **المزاح** فإن المقدار المعتدل منه محمود ، لكن الوقوف عليه صعبٌ . وأكثر الناس يبتدىء به ولا يدري أين يقف ويخرج عن حدّه حتّى يصير سبباً للوحشة فيثير غضباً كامناً ويزرع حقداً باقياً . فينبغي أن يحذره مَنْ لا يعرف حده .

وأما **التيه** فهو قريبٌ من العُجْب. والفرق بينهما [٣١٧] أن المعجب يكذب نفسه فيما يظن بها ، والتائه يتيه على غيره ولا يكذّب نفسه ، إلا أن علاجه هو علاج المعجب بنفسه ، وذلك بأن يعرف أن ما يتيه به زائلٌ ولا مقدار له عند العقلاء .

وأما **الاستهزاء** فهو شيمة المُفاخِر ، ولا يبالي بما يقابل به من الاستهانة والاستخفاف . وهذا ينفر منه الحرُّ والكريم الطبع .

والغدر يستعمل في المال والجاه والمَودّة . وهو — على كثرة ضروبه — مذموم . وأكثر ما يوجد فيمن في أصله عبودية .

وأما **الضيم** فهو تكليف احتمال الظلم . والغضب إنما يَعْرِض أنفةً منه . فينبغي أن لا نسرع إلى الانتقام عند ضيمٍ يلحقنا حتّى ننظر فيه ونحذر ألاّ يعود علينا الانتقام بضرر أكبر وأعظم من احتمال ذلك الضيم .

وأما الطلب للأمور التي فيها تنافُسٌ — فهو خطأ من العظماء والرؤساء ، فضلاً عن المتوسطين ، لأن الذي يتنافس عليه من الرتب كثير الأتعاب سريع الزوال ، وإن كان من الأصناف فهو من طبيعة الكائنات الفاسدات .

وبالجملة ، فمن عرف العدالة سهل عليه علاج [1] ... ...

---

(١) ها هنا انقطع الكلام ، والصفحة التالية بيضاء ولم يبق منها إلا إحالتها : « علاج » في نهاية صفحة ٣١٧ .

uoluptates. Et regimen quidem conuenientius est communis prouisio moderata, cuius usum obseruare possibile est et non summe difficile: et quod cupit quilibet seruari in se et amicis et filiis et familia. Et precipue ydoneus ad talis regiminis constitutionem est illo qui sciuerit quod dictum est in hoc libro. Sciet enim canones uniuersales ad particularia distrahere. Communis namque ciuilitas differt a particulari quemadmodum in medicina et ceteris potentiis operatiuis: in hac intentione non modica est differentia. In omnibus ergo huius necessaria cognitio uniuersalium simul et particularium. Experientia enim sola non est sufficiens in hiis, neque scientia uniuersalium in ipsis secura est et certa absque experimento. Multi ergo medicorum sola freti experientia in se ipsis, quidem intendunt, bene uidentur operari et in aliis non proficiunt quicquam, eo quod naturam ignorant. Considerandum est itaque qualiter et per que erit quis peritus legislator. Erit autem hoc per noticiam rerum ciuilium, que subiectum sunt huius potentie. Quemadmodum se habet in ceteris artibus consimilibus huic, posse experientie in inuentione legis non est modicum. Quidam putauerunt quod hec ars et rethorica sint unum et idem: in uno etiam putauerunt esse uiliorem hanc rethorica: et leue quid reputarunt. scientiam condendi leges. Non est autem sic; electio namque in arte qualibet actus nobilis est, et quidem per duo est, siue per scientiam et experientiam: et per scientiam quidem est actus illius inuentio et per experientiam est ipsius directio et certificatio. Et uniuersaliter conditio legum similatur potentiis ciuilibus, nec potest esse conditor legum qui non habuit scientiam istius artis. Qui uero habuit eam proficiet per experientiam et qui non, non. Et cum inceperint imponere legem absque habitu scientiali, non recte discernent. Neque bene iudicabit, nisi bonitas et excellentia multa nature suppleat defectum scientie. At quantumcumque natura bene disposita sit, est tamen promtior et expeditior in uero iudicando, cum secum habuerit certudinem artificialem. Quoniam itaque proponimus speculari in rebus humanis modo philosophico, substinemus primitus dicta antiquorum in hoc; deinde considerabimus modos uiuendi, qui extant; qui ipsorum corruptiui sint consortii ciuilis in ciuitatibus quibusdam et rectificatiui in quibusdam, et qui corruptiui in omnibus et qui rectificatiui in omnibus, et quo est causa bone uite quarundam ciuitatum et que causa quarundam habentium se e contrario, et quarum leges consuetudinibus similantur. Incipiamus ergo et dicamus.

bant inconueniens esse diuitias et potestates non esse felicitatem cum ipsi numquam aliquid potius hiis gustauissent. Et meretur quidem dictorum sapientum ut credant † ei in eis cum dictioni eorum testimonium prohibeat concordia operationum. Verax namque eius assertio creditur cuius dicto opera non contradicunt. Homo actiones suas ordinans et dispositiones suas componens secundum obeditionem suam intellectui uidetur amator dei existere. Et si quidem dignum est credi curam esse deo de hominibus, amplior est eius cura de hiis qui amplius nituntur ei assimilari et hiis potiora beneficia impertitur et in eis delectatur tamquam amicus in amico. Secundum igitur ea que dicta sunt in libro hoc de uirtutibus et amicitia et ceteris, complementum in operatione est. Nam decus natura est ut agatur, non sufficit scire solum et dicere sed et facere; hoc modo nempe bonitas humana perficitur. Notitia uero uirtutum potens est mouere ad earum operationes eos qui bene nati sunt et amant bonum secundum ueritatem. Alios autem uix ducit ad eas metus aut pauor, neque deserunt uitia quia mala sed timore pene, neque uero bonum cogitant solum quanto minus operantur ipsum. Impossibile est induratos in malitia facile per sermonem ad melius transmutare. Hominum quidam uidentur boni per naturam, alii uero per doctrinam. Et hoc quod natura est non a nobis est sed per gratiam quandam diuinam, et horum fortuna est bona ueraciter. Cuius ergo anima imbuta est in bono et amore recti et odio mali in hoc efficax est doctrina et persuasio ad generandum in ipso uirtutes, quemadmodum in terram bonam proiectum semen germinat et multiplicatur. Oportet bonos mores substerni uirtutum superplantationi et assuescere amare pulcrum et turpe detestari.

Educatio puerorum secundum nobilem legem necessaria est ad inducendum eis per modum castitatis et non per modum continentie. Indelectabilis enim est apud plures hominum usus uirtutum per modum continentie. Neque abstrahenda est eis manus statim post pueritiam, sed continuanda est eis usque ad consistentiam et robur uirilitatis. In rectificando quosdam sufficit redargutio et castigatio sermocinalis, in aliis autem quibusdam uix sufficit assiduatio uerberum tamquam in bestia. Neutro uero horum modorum rectificabiles tollendi sunt de medio. Nobilis et strenuus rector ciuitatis ciues nobiles efficit, et boni operatores habentes legem et opera legis exercentes aduersantur eis qui contraria agunt, etsi bona agant. In pluribus ciuitatibus iam abiit regimen uite hominum ideoque dissolute uiuunt et proprias sectantur

mortalis appareat, immo conetur ad immortalitatem iuxta sue possibilitatem nature, et semper contendat ad uiuendum uita nobiliore que est in ipso; licet enim homo paruus sit corpore, premio et honore superpositus est aliis; cuiuscumque enim hominis, in quantum homo est, essentia per intellectum est et uita sui dignissima est uita huic intellectui proportionata. Unde delectabilissimum naturaliter quidem in homine est. Actus est huius intellectus. Virtutes morales siue ciuiles in ampliori sollicitudine sunt et turbatione quam intellectuales siue speculatione. Nam liberalitas operibus indiget et iustus anxiatur a iustitie exactoribus, neque enim iustitia in uoluntate sola est sed in actu reddendi unicuique quod suum est. Et similiter fortis in resistendo terribilibus laborat et similiter castus turbas concupiscentiarum cum aliquo conatu abigit uel abegit, et similiter in similibus. Virtutes uero speculatiue non indigent in complemento suarum actionum rebus extrinsecis, immo fortissime potius impediuntur ab ipsis: hominis perfectissimi considerato statu atque dignitate. Si uero fuerit homo tantum non habens huius perfectionis eminentiam uitam suam eligens exercere cum multitudine conuiuentium oportet ut sequeretur modos uiuendi ceterorum hominum neque eget huiusmodi actione perfecta. Quod iam autem perfectus actus intellectus speculatiui finis sit humane felicitatis et exemplar uere beatitudinis p[onetur] ex hoc quod per hunc assimilatur homo deo glorioso et angelis eius. Nam omnium aliarum uirtutum actiones exiles sunt neque digne dici de deo et celestibus. Cum autem uitam, immo nobilissimam uitam, habeant actum habent aliquem necessarium. Non enim decet ut sint dormientes. Actum igitur habebunt nobilissimum; talis enim decet uitam nobilissimam et est speculandi actus et continuus intuitus intellectualis et delectabilis et indefessus. Homines igitur perfectius hunc actum habentes et magis usum eius continuantes sunt feliciores quia uere felicibus similiores. Veruntamen felix homo cum sic indiget in uite deductione commoditate rerum ab extrinseco; natura nempe non dedit omnem harum rerum sufficientiam intra, ut corporis indiget sanitate et ceteris que circumstant necessariis et obsequiis. Nec tamen opinandum quod dictarum rerum non sufficiat moderata quantitas. Felix enim potest esse quis et opera felicitatis agere complete, licet non sit dominus terre et maris. Immo fortassis inferiores aptiores sunt actionibus nobilibus quam domini potestatum. Unde neque Anaxagoras sensisse uidetur quod felicitas circa diuitias et potestates consistat, dum dixit: non est mirandum quod plures reputa-

est et uile quod [concordat] nature uili. Felicitas non est in ludo neque in iocosis operationibus sed in hiis in quibus studium et labor et sollicitudo maxima requiritur. Et neque requies quidem habitudo est sed propter impotentiam continuandi actum requiritur. Et patens est quod uita felicis est que fit cum uirtute et est quidem in [intellectu] non in ludicris. Ideoque dicitur quod intellectus melior risu. Membrum quod nobilius est nobiliorem actum exercet et homo melior meliora operatur. Ex quo felicitas actus uirtutis est, dignum est ut sit uirtutis perfectissime que in nobis existit et que naturaliter preposita est uirtutibus omnibus que in nobis sunt, et est uirtus diuina aut diuinissima omnium earum que in nobis sunt. Et constantia quidem huius uirtutis secundum actum sibi proprium felicitas et hec est essentialis ut iam prius dictum est et est forsitan sic concessum ab antiquis. Et huius uirtutis actio continua est ualde in scibilibus. Actus enim intellectus maxime et dignissime proportionatur continuitati agendi; perfectissima delectationum existit in actu felicitatis. Mirabiliores uero delectationes reperte sunt in philosophia propter id quod in actione eius existit de certitudinis soliditate et intuitu ueritatis. Et hec quidem delectatio saporosior est actu scientibus quam eis qui sunt inquirentes semitas scientiarum. Actus itaque dicte uirtutis ultima et suprema est felicitas. Vite necessariis indiget sapiens ut alius quicumque. Et plereque uirtutes indigentiam habent alicuius ab extrinseco; ut iustitia castitas fortitudo et relique que ad operationes sunt. Materia enim operationis sue extrinsecus est, sapientie uero actus intus habet in quod agat.

Attamen perfectius operabitur etiam ipse sapiens cum habuerit adiutores; huius itaque potentis actus felicitas est. Actus uidelicet sapientie et speculationis. Et est quidem presens felicitas in colluctatione salutis causa et pacis et ex hoc expresse patet in uirtutibus moralibus et ciuilibus uniuersis. Bellamur enim ut acquiramus nobis et ciuibus pacem et tranquillitatem; et similiter agimus in ceteris uirtutibus agonisticis semper ad aliquod extrinsecum intendentes. Actus autem speculatus maxime in tranquillitate et pace existit; attamen spatio uite completo indiget. Non enim comparatur felicitati aliquod incompletum. Et homo quidem cum hunc gradum felicitatis attigerit non est eius uita pure uita omnis sed uita illius diuini quod est in homine. Est ergo uita que huic pertinet actui diuina et que ceterarum uirtutum pertinet actibus uita humana. Non decet igitur ut sit desiderium hominis aut ipsius sollicitudo humana neque eius appetitus mortalis et si ipse

debilitatur. Ideoque non continuantur neque perpetuantur humane delectationes; et debilitantur in senio a statu in quo erant in iuuentute. Vitam desiderantes delectationem desiderant. Est enim completio actionum uite. Delectatio intellectualis diuersa est ab ea que sensualis est; delectatio cuicumque actionum propria intendit et adauget ipsam. Et per hunc modum multiplicata est scientiarum atque artium adinuentio. Et quarundam actionum delectatio aliarum est impeditiua ut interdum sonitu cithare delectatus obliuiscitur eius quod inter manus versat. Et hoc intenditur secundum delectationis intentionem. Actionum nobilium delectatio nobilis est, et insequenda uilium uilis est et abicienda. Actionum genere differentium delectationes genere differunt, ut intellectuales a sensibilibus, et specie differentium specie differunt ut uisuales a tactualibus, et theorice a praticis. Unicuique animalium est actio propria naturalis ei, naturaliter delectans ipsum; et nobiliorum actionum est actio intellectus et uehementius delectans. Ideoque dictum fuit ab antiquis quod apprehensiones intelligibiles delectabiliores sunt auro. Delectationes hominum diuersantur diuersitate non modica. Verumtamen recta dilectandi uia est que uidetur uiro bono salue nature sane uirtutis. Unde dictum est quod uirtus est moderatrix rerum omnium. Non ergo malum uel ipse delectans nisi eos quibus accidit corruptio in natura. Et in generationibus hominum corruptiones multe sunt et inequalitates et egressiones a naturalitate. Delectatio delectans uirum perfectum et approbata ab eo, uel delectationum collectio si plures fuerint, est uero delectatio pertinens homini, et huius certitudo cognoscitur cognito quis est actus hominis appropriatus ei. ș. actus qui est complementum omnium actuum humanorum.

Post uirtutes et dilectiones et delectationes perficiamus uerbis de felicitate siue de beatitudine cum ipsa sit completiua totius complementi actionum humanarum. Et iam quidem diximus quod felicitas in habitu non est sed est ipse actus ad quem intenditur propter se non propter aliud. Felicitas enim in se ipsa completa est, sufficiens est, nullius egens ab extrinseco. Qui non habent sufficientiam intra, eo quod non umquam gustauerint proprie naturalis delectationis suauitatem que est delectatio actuum intellectuum pertinentium nobiliori parti hominis, ad delectationes corporales confugiunt, quorum propinquior est experientia. Sed neque delectabilia sunt uero que tales delectabilia iudicant quemadmodum neque eligibilia a uiris reputantur que pueri eligibilia dicunt et factis affirmant. Quod autem approbat natura uiri nobilis nobile

per se est uelocitas propria et tarditas propria. In relatione non est motus per se, ex quibus est res in eadem resoluitur. Cuius generatio delectans est huius corruptio est contristans. Delectatio est aut sensualis aut intellectualis, et ubi fuerit sensus ibi est delectatio. Sensus autem non est absque anima sensibili, igitur et delectatio anime sensibilis est. Et ubi fuerit intellectus [est] delectatio. Sed anime rationalis intellectus, igitur et eius delectatio. Delectationem sensualem plerumque precedit contristatio ut cibandi delectationem fames et potandi sitis precedit. Delectationes autem que fuerint per odoratum et auditum et uisum non precedit tristitia. Et delectationes intellectuales non precedit tristitia ut que fuerint per scientias disciplinales et alias et quascumque apprehensiones intellectuales. Delectabilia apud naturas peruersas non sunt delectabilia secundum ueritatem, quemadmodum non quecumque infirmi dulcia iudicant aut alterius cuiuslibet qualitatis talia sunt in ueritate. Omnis actus habet delectationem sibi propriam et proprium delectatorem. Unde ex actu iustitie proprie delectatur iustus, et ex sapientia sapiens et ex amicitia amicus. Omnes homines naturaliter student ad agendum actiones decoras cum non semouerunt eos ab eis aliquam molestiam ingerentia; quanto magis cum habent sibi coniunctam delectationem ut est speculatio uirtutum et earum operatio! Delectatio est forma completa in se non egens in sui complemento neque tempore neque motu. Non est possibile ut existat motus completus secundum formam in aliquo tempore: licet enim motus omnis in tempore sit eius tamen complementum extra tempus est: nisi fortassis motus sit circularis totius. Homo percipit delectationem in actu et motu et tempore. Delectatio sensualis est secundum mensuram forme sensus et bonitatis rei sensibilis. Erit ergo delectatio melior, consensus extiterint fortiores et sensata habiliora et ipsorum utrorumque habitudo ad inuicem expressior. Bonitas enim actionis omnis circa tria hec existit: uidelicet circa agentis fortitudinem et patientis receptibilitatem et debitam alterius ad alterum cor relationem. Delectabilior actionum est ea que completior fuerit atque perfectior. Et est quidem delectatio perfecta actionum sed modo alio quam quo passibilia perficiunt ipsam et sensus. Delectatio inuenitur in omnibus; [hastentia?] delectationis causa est ut perficiatur secundum quod res sequens est complementum et secundum quod existit pulcritudo in iuuentute durante actiuo et passiuo. In coordinata correlatione durat ex actione delectatio et actionis unitas naturaliter; et hiis solutis uel debilitatis soluitur delectatio et

uenit; conuenientia autem et consilium et honestas conuiuendi omnibus debitum est exhiberi ratione uirtutis. Amico indigetur tam in prosperitatibus quam in aduersitatibus, ut in prosperitate bonis participet et in aduersitate malis subueniat. Et est uita amicorum simul conuersantium iocosa et delitiosa ideoque conueniunt ad ludos et exercitia et uenationes et ad cetera huiusmodi, ut utantur bono in quo comunicant, et ut fiat uterque melior ex alterius conuictu per assimilationem utriusque suo socio in bonis conspectis in ipso et actionibus decoris que placent utrique in altero. Voluptas siue delectatio connata nobis est et connutrita ab ipso natiuitatis primordio. Ideoque instruendi sunt pueri a primeuo sui crementi ut assuescant delectari in quibus oportet et tristari; hoc enim fundamentum est uirtutis moralis, et in processu temporis auget uite beatitudinem; hoc nempe delectans appetit et fugit a contristante. Et plures hominum serui sunt uoluptatum, unde oportet ut eorum intentiones distrahantur ad contrarium ipsarum: conuertentur ergo per hunc modum ad medium laudabile. Qui uituperant uoluptates et tamen utuntur eis credi faciunt de se quod amant eas et quod non uere uituperauerunt eas Sermones ueridici et crediti proficiunt in cognitione et melioratione modorum uite. Operatio magis persuasiua est quam dictio. Vir discretus informat uitam suam secundum actiones in quibus concordant et dictio et operatio. Optimum est desideratum propter se ipsum. Vita delitiosa cum intellectu est per se eligibilis; delectatio propter se appetitur: ergo est bona; tristitia et molestia de numero malorum sunt, et opponuntur delectationi; ergo delectatio est bonorum; et a predictis fugit homo quia mala, delectationem ergo appetit quia bona et laudabilis. Delectatio cuicumque bonorum addita facit ipsum melius. Omne quod addictum bono facit ipsum melius bonum est. Plato negat delectationem esse bonam; fortassis qui dicunt quod nulla delectatio est bonum insufficienter dicunt. In rebus malis fortassis est aliquid bonum naturaliter. Nichil prohibet ut in delectatione sit aliquid bonum naturaliter; possibile est ut contrarietur malum malo. Ab utroque consimilium in malitia fugiendum est. Et in bonitate consimilia eque sunt appetenda. Non solum in genere qualitatis bonum est. Actus enim uirtutis et beatitudo que bona sunt non sunt qualitates: habitus uirtutum latitudinem habent. Contingit enim magis et minus iustum esse et castum et similiter in ceteris. Et sanitas corporalis terminata ens magis et minus recipit, et nichil similiter prohibet esse in delectatione. Delectatio non est motus nam unicuique rei mobili

amant prolem quam patres: ipse nempe multum laboris et anxietatis in gignendo sustinuerunt. Decenter se habere in recipiendo beneficium absque labore est; decenter uero beneficia conferre opera multa indiget et circumstanciis difficilibus. Plus ergo amant benefici quam beneficiati. Quidem homines tamen nimis amant se ipsos ideoque nominantur suimet amatores, tamquam hoc turpe sit. Malus namque omnia que agit propter se ipsum agit; bonus autem et uirtuosus honorabilis operatur bonum gratia boni: et secundum uirtutis intensionem in ipso intenditur operatio uirtuosa. Quidam homines bonum operantur pertinens amico posponentes proprium bonum propter nobilitatem animi sui et animaduertentes quoniam actiones decore permanent in memoria permanentia diuturna. Et quod significat tibi quod amicus tuus est alter tui est prouerbium in quo dicitur quod amici sunt anima una et sanguis unus et quod ea que amicorum sunt communia sunt secundum equalitatem. Et quod amicus est amico sicut genu tibie et sicut nasus faciei et sicut digitus manui; ideoque oportet quod amicus uelit bona amico propter amicum. Debitum est ut homo amet se ipsum ueraciter, non ad honores et delicias corporales et passiones animales que pertinent parti eius bestiali et ad ea que sunt extra ueritatem eius. Qui ergo amat se ipsum ueraciter agit actiones pertinentes uirtuti proprie sue essentie secundum meliora excellentiora bona proportionata sibi secundum ueritatem et agit bona per que proficiat proximo et elargitur pecunias et cetera que possidet gratia amicorum, et si necessitas exegerit moritur pro ipsis. Et obedit rationi et intellectui et omni quod agitur quatenus lucretur bona sibi ipsi. Complementum felicitatis humane est in amicorum acquisitione. Nullus fortasse uellet habere omnia ita ut uita solitaria uiueret in eis. Beatus enim indiget cui existat beneficus et cui comunicet usum sue felicitatis. Homo namque ciuilis est naturaliter et est necessarium ei multas indigentiarum suarum explere per uicinos et amicos quasi non ualeat explere per se, et delectabile est ei deducere dies suos cum amicis et comunicare eis bona sua. Bonum agere modis omnibus nobile est et per se delectabile; clam uirtuosi bonum agentes sunt pauci; utiles autem et delectantes multi. Et ex amicis qui sunt delectationis causa pauci sufficiunt; debent enim esse tamquam condimenta cibariorum. Amicus autem uirtuosus amatus propter se ipsum unus est. Impossibile namque est ut sit uni amasio plus una amasia, eo quod amor est excessus siue superhabundantia dilectionis, et quod in superhabundantia est uni soli con-

poris assuetudinem sumpserit incrementum. Viro bono et emerito exortandi pertinet officium cum morum grauitas et uirtutum exercitia et habitus scientialis testimonio sunt auctoritatis. Opinionum ydemptitas et concordia introductiua est et conseruatiua dilectionum. Ideoque eliminanda sunt scismata opinionum aggregationi nobili ut permaneat in pacis unitate concordia uoluntatum: quod ueram confert regnandi dignitatem uirtutes sunt et earum opera; opinionum conuenientia reperitur propri e in bonis: hii autem in se ipsis constantes sunt ad inuicem et in desiderio rerum extrinsecarum; bona enim inpermutabiliter iudicant atque uolunt. Mali raro eandem concordant opinionem et expertes sunt amicitiarum. Et causa explendi suas concupiscentias multos labores discrimina sustinent, sed uirtutis et honestatis causa nichil. Mali multe sunt astutie et subtilitatis ad circumueniendum eum qui contra agit: unde tota uita ipsorum in rixa est et iurgiis. Benefitiorum impensores amplius amant eos quibus benefaciunt quam ipsi amentur a receptoribus beneficiorum. Nam illi ex mera liberalitate isti autem diligunt ex debito regratiandi: et illi tamquam creditores sunt, isti uero tamquam debitores. Et non umquam debitor ex creditoris turbatus occursu dum receptionem crediti suspicatur. Letatur uero creditor debitori occurrens quia iam eius beniuolentiam comparauit et ipsius saluti congratulatur; et interdum beneficii receptores simulant se amplius diligere beneficos quam diligunt ne ex ingratitudine redarguantur. Receptio beneficii est tamquam factura beneficii et omnis factor facturam suam diligit naturaliter. Et potissime cum factura animata sit. Et poete ualde tenere amant carmina quorum sunt ipsi factores. Et causa quod omnis homo naturaliter amat facturam suam est quod ultima factoris perfectio existit in sua operatione. Ens enim cum † absque operatione propria est tamquam potentiale ad actum reducitur per operationem. Tripliciter contingit delectari: utendo in presenti, in futuro sperando, in preterito reminiscendo. Actiones nobiles bone diutius perseuerant uite et temporis diuturnitatem et delectabiles sunt ad recitandum. Voluptates uero et utilitates naturales modicum extant et eorum memoria breuiter absorbetur. Omnes homines amant plus quod cum multo labore acquisierint et cum difficultate ut pote diuitias. Nam hec laboriose acquisite ut plurimum studiose custodiuntur, et cum multo discretionis moderamine expenduntur. Ab eo uero qui eis sine aliquo difficultatis conamine supposi tur ut plurimum libere et absque ullo moderamine expenduntur. Et etiam hac de causa matres plus

meretur sapientie instructor repensionem reuerentie et subiectionis a discipulis qualiter debent patribus atque deo. Oportet ut cognoscatur dignitas hominum ad hoc ut secundum debitum suum tribuatur honor unicuique; honores impendendi patribus alii ab honoribus matribus impendendis et honores debiti philosopho alii ab honoribus debitis duci exercitus et alii debiti sociis ab his qui debentur uicinis et qui debentur uicinis alii ab his qui debentur extraneis. Qui fraudem circa amicitiam facit et dilectionem est sicut ille qui fraudem facit circa aurum uel argentum. Et quemadmodum falsus denarius cito corrumpitur sic simulata amicitia cito dissoluitur. Et quemadmodum amicitia omni auro est pretiosior sic [committator] fraudis circa ipsam deterior est defraudatore circa aurum et argentum. Equus distributor bonorum est deus, unicuique secundum sue capacitatis mensuram impertiens. Bonus et emeritus omne bonum sue nature proportionale appetit et desiderat sibi et sibi simili eo quod bonum; bonus in se ipso delectatur ipse se ipsum associando et in bonis cogitando et similiter in amico suo quem tamquam alterum se ipsum reputat. Malignus uero teretur et fugit a uiis salutiferis et ab operationibus nobilibus; immo superfluens in malitia etiam a se ipso fugit et aliorum innititur solatio. Nam solitarius ens cogitatione scelerum suorum obruitur et malorum suorum reminiscentia molestatur; sibi ipsi ergo horribilis efficitur nec amat se ipsum nec alios. Nam omnis boni maneries absorta est in profundo sue iniquitatis. Et etiam delectans in malo non bene nec saporose delectatur; nam natura mali distrahit ipsum in contrarium delectationis; unde quasi in se ipso diuisus continua laborat inquietudine repletus amaritudine et inebriatus tabe peruersitatis et distortus modicata p[ecu]nia.

Nulli ergo taliter se habenti potest esse amicus cum in eo nichil sit amabile aut amicabile, talis ergo irremediabilis est miserie et ultimate infelicitatis. Valde ergo cauendum est homini ne in principium ueniat iniquitatis et malitie et conandum semper ut ad finem connaturate pertingat bonitatis per quam et in se ipso proprie dilectionis premia possideat et ex amico superlucretur complementum delitiarum. Exhortatio quidem amicitia non est et si uideatur interdum assimilari ei. Initium amicitie delectatio est pregustata sensus cognitione ut est uidere in amicitia amasiorum quam precedit delectans intuitus. Vinculum amicitie et ipsam inseparabiliter concomitans est delectatio; habitus a quo procedit exortatio transumpto nomine poterit dici amicitia dum per tem-

respectu ad retributionem . Utile uero est per impensum beneficium uel intuitu eius cui impenditur, uel impendendi modo uenari responsionem ampliorem : et huius intentionis est dare ei qui potens est ad retribuendum . Honor est premium uirtutis et merces accepti beneficii et lucrum est supplementum indigentiarum . Oportet igitur ut maioribus impendatur a minoribus honor et reuerentia. Minores uero a maioribus consequuntur lucra releuandi inopias, et hoc secundum merita et ydoneitates repertas in utrisque: hoc enim modo fiunt et conseruantur amicitie secundum suum debitum. Non sunt autem honores debiti deo et patribus ydoneitate quemadmodum ceteri honores. Nullus enim sufficit condigne honorare eos [eorum consideratio] merito siue ydoneitate quamuis ad ultimum sui posse pertingat seruiendo et honorando. Unde huiusmodi aliquid condignum ponendum non est nisi ultimum posse in obediendo et obsequendo et cauendo ne unquam in aliquem modum incidant ingratitudinis.

Dilectiones que secundum species suas diuersificantur coequat proportionalis conuenentia inter eas . Quemadmodum repertum est in constitutionibus ciuilibus; artifex enim calciamentorum uendit calciamenta secundum ipsorum ualorem et similiter ceteri artifices, et inter eos est aliud communicabile , amatum apud eos per quod ipsorum coequatur et firmatur connegotiatio : uidelicet argentum et aurum. Quando amasius amauerit amasiam ratione delectionis et amoris, amasia autem amauerit amasium utilitatis causa neque amauerit uterque alterum per se, talis amor uelociter dissoluetur . Et quecumque dilectiones sunt propter causas facile dissolubiles facile dissoluuntur. Cause uero permanent siue perseuerare faciunt dilectiones . Dilectio uero que propter uirtutem est perseuerat . Virtus enim [difficile] mobilis est que uero propter utile soluitur utili sublato uel modo quo ipsum cupitum finitur; ut si cantantem sub spe muneris cantatione similiter uelis remunerare non satisfacies ipsi, non enim hanc remunerationis speciem expectabat , et in reliquis similibus. Non ergo stabit concordia connegotiantium nisi steterit uoluntatum conuenientia. Quod maxime fit cum uterque accipit pro eo quod dat desideratum et modo desiderato . Et interdum opere pretium est reuerentie et honoratius repensi quemadmodum non querebat aliud Pictagoras a suis discipulis pro sue doctrine emolumento. Interdum uero pecunia queretur uel eius simile ut ab eis qui in mechanicis desudant; secus est enim in philosophica et in mechanica contractione. Nobiliorum enim contractuum nobiliores merito sunt corretributiones ;

discretionis confortationem. Et pater diligit filium per se cum sit quasi alter ipse: filius autem diligit patrem tamquam cum a quo esse sumpsit. Fratres uero diligunt se inuicem eo quod ab unis eisdem [generationes] acceperunt et ex hinc dictum est quod sunt sanguinis unius, eo quod sunt res una modo quodam, quamuis sint distincti ab inuicem. Et coniunctiones in enutritione, ut pote caballorum in eisdem stabulis et sociorum in eisdem gignasiis, hereditare faciunt conuenientiam in dilectione. Dilectio hominum erga deum et filiorum erga parentes eiusdem generis sunt, cum sit utraque dilectio propter accepti beneficii recordationem et gratiarum exhibitionem. Attamen dei dilectio patris dilectioni prepollere debet iuxta collati beneficii nobilitatem et amplitudinem; propinquorum dilectio siue fratrum siue sociorum siue uicinorum extraneorum dilectioni preponderat. Et quanto cause dilectionum effectiue uehementiores fuerint tanto dilectio et dilectionis effectus uehementior. Dilectio que est inter uirum et mulierem est dilectio naturalis et est antiquior dilectione ciuili. Et in hac dilectione est dilectio et utilitas. Viri nempe operatio alia est ab operatione mulieris et ex utrisque conficitur indigentie supplementum. Et filii sunt ligamentum coniungens eos et metiens ipsorum colligationem et confederans eo quod bonum comune eis filii sunt siue proles. Et comunicatio coniungit et connectit bonos qui gratia uirtutis amant benefacere sibi inuicem, et inter eos non contingit querela neque contentio neque uincendi aut [iudicandi] uoluntas [nisi] in beneficiorum exhibitione aut in participatione. Amicus enim gaudet cum cognouerit se beneficium gratum impendisse suo amico.

Quedam amicitiarum sunt querimoniales ut que sunt questus causa. Cum enim alteruter altero utitur causa consequendi utilitatem et frustratur sue intentione nascuntur iurgia et contentiones et uterque asserit se plus commoditatis alteri contulisse et non se recepisse talionem. Huiusmodi ergo amicitie durare modicum consueuerunt. Dilectio iustitie similatur, quemadmodum igitur iustitia quedam est legalis quidem alia autem naturalis sic est et dilectio. Quedam quidem legalis *alia autem naturalis*, *et dilectio quidem legalis* (1) particularis est et mercimonialis tota ut ea qui fit per dationem et receptionem manualem sine mora. Plures hominum bonum quidem siue decens uolunt, preeligunt autem utile. Et decens est ut faciat beneficii impensione non habito

(1) Agg. marg.

tyrannidis *principatum, et est quidem tyrannides* (1) malitia huiusmodi principatus et eius corruptela. Et similiter boni siue magnates quando dimiserint sibi ipsis bona et procurauerint ut sit principatus semper eorundem non egrediens eorum genealogiam, neque considerauerint honorabilitatem aut meritum et dignitatem siue ydoneitatem transfertur iste principatus ad communitatis principatum. Et principatus comunitatis tollitur a sua forma per deletionem usuum legum laudabilium. Et secundum hunc modum habet regnum domus siue familie. Nam patris conuersatio cum filiis est sicut conuersatio regis cum grege suo. Unde dicitur quoniam oportet quod sit principatus regis principatus paternus, et principatus fratrum est sicut principatus bonorum siue magnatum et sicut principatus honoris: fratres in etatibus differunt tantummodo. Et in unoquoque istorum uiuendi modorum. s. prelaturarum et subiectorum est de iustitia et delectione secundum mensuram bonitatis et bonorum. Cum enim prelatus bonus fuerit est beneficus circa subditos et curiosus boni status ipsorum, quemadmodum bonus pastor gregis sui. Et differt quidem regis prelatura a prelatura patris, eo quod hoc in pluribus est, istud autem in paucioribus: genere uero unum sunt. Et pater causa est generationis filiorum et enutritionis ipsorum et doctrinationis, est ergo dominus filiorum naturaliter, et amat eos amore exuberante. Ideoque pater honoratur honore paterno, et rex honoratur regio; et iustitia uniuscuiusque est secundum mensuram uirtutis in ipso. Debetur igitur de bonis et honoribus meliori plus quam cuilibet indifferenter. Et amor fratrum similis est amori sociorum, eo quod uterque simul conuictum habuerunt et compassionum similitudines Ubi aduenit tyrannides ibi deperit iustitia et dilectio; dominus et subditus habent se tamquam artifex et instrumentum et tamquam anima et corpus. Et utens quidem instrumento proficit per ipsum in tantum quod ipsum diligit; in instrumento autem non est dilectio circa utentem se, neque corpore erga animam. Et est instrumentum tamquam seruus inanimatus, et e contrario pater diligit filium suum et filius patrem suum eo quod alter ab altero est. Veruntamen patris dilectio erga filium magis propria est; filius enim factura patris est, et cognitus ei statim a natiuitatis primordio; pater uero incipit cognosci a filio post processum suum in tempore et sensuum suorum roborationem et

(1) Agg. marg.

et proficiunt sibi et delectantur ex se ipsis inuicem simpliciter. Et hec quidem dilectio diuina aggregat in se ipsa omnia pertinentia se inuicem diligentibus neque recipit detractationes. Boni ergo sunt amici per se. Amicitia autem que est propter utilitatem et dilectionem potest esse inter malos et inter bonos et malos; attamen dissoluitur soluto utili aut dilectabili: est enim amicitia per accidens. Et est quidem amitia ornatus laudabilis et coamicitia actus sunt uersantes inter amicos associantes se inuicem associatione decora in uita et acquirentes sibi bona. Eis uero ab inuicem separatis interimuntur eorum quidem ad inuicem actiones; animal[es] autem habitud[ines] † eorum ad inuicem non interimuntur. Attamen si diuturna nimis fuerit separatio tepescet amicitia et in obliuionem labetur: ex hinc igitur dictum est quod peregrinatio multas uel multotiens dissoluit amicitias. Amatum siue dilectum nobile absolute est bonum absolute. Et uir bonus cum sit amicus sit eius amicus bonus et diliget uterque alterum habitus causa non causa passionis. Uterque ergo ipsorum amat bonum suum et corretribuit cum equalitate et uoluntate. Et ista amicitia est equalitatis amicitia, et secundum hanc amicus est in uera medioeritate amicitie, que est amicitia bonorum coitinerantium participatio † in bono et in malo. Et conuersatio[nes] ipsorum ad inuicem cause consueuerunt esse amicitiarum. Et quod amicorum est et confratrum et sociorum comune est. Amicitia enim quedam comunitas est; et omnis comunitas appetit et desiderat sibi conueniens in concupiscentia et uictoria et sapientia. Ideoque statute fuerunt sollempnitates pascales et sacrifitiorum oblationes et uictimarum immolationes et ciuiles aggregationes, ut ex hiis nascatur societas et generetur amor et amicitia proximorum, et inde procedat dei honoratio et exaltatio. Et fiebant antiquitus hec sollempnitates certis temporibus uidelicet post frugum collectionem. Tunc enim magis exoccupati erant homines ad querendum amicitias et ad exhibendum gratiarum actiones deo pro acceptis beneficiis.

Principatus ciuiles tres sunt, principatus regum et principatus bonorum et principatus comunitatum. Et omnium optimus est regum principatus, et omnis principatus contrarium habens corrumpet ipsum et tollet a forma sua. Regum ergo principatus contrarium habet tyrannidis principatum. Nam intentio regis non est sui ipsius utilitas sed subiecti sibi gregis intendit utilitatem. Et quidem talis est rex secundum ueritatem; sed cum peruenit ad tyrannidem propriam requirit utilitatem non utilitatem gregis; permutatur ergo regni principatus ad

iudicium . Fraudolentus est qui iniuriam infert ex premeditata consiliatione et electione rationali. Et mala que sic fuerint pessima sunt et ipsorum actiones minimo remedia consequuntur.

Amor siue dilectio est una uirtutum nostrarum et est de rebus deductioni uite necessariis. Et homo indiget amicis quemadmodum ceteris bonis, et potentes atque principes ac diuites amicis quidem indigent quibus impendent beneficia et a quibus recipiant honorationes et actiones gratiarum. Decora nempe sunt maxime beneficia amicis impensa et securitas hominum in amicis est, et quanto fuerit dignitatis gradus altior tanto periculosioris est precipitii si ruat . Sustentatione igitur que ab amicis est indiget et cuiuscumque calamitatis refugium uersus est amicos . Et est quidem homo solus sine amico, cum amico uero ens adiutorium habet ad perficiendum suas actiones . Ex duorum enim coniunctione perfectior fit operatio et intellectus. Legis latoris studium amplius est ad inducendum caritatem siue dilectionem inter homines quam inducendum iustitiam . Cum enim fuerint homines amici ad inuicem non indigent iustitia. Iusti uero entes adhuc dilectione indigent; dilectio ergo amatrix conseruatrix amicitie secundum suam naturam et tutrix ipsius ab inimicitiarum incursu et tollit discordias et rixas inter homines . Dilectionum species cognoscuntur per species dilectorum . Dilecta uera siue amata tria sunt: delectabile bonum et utile. Et non inuenitur quidem dilectio in animato. Non enim est in eo neque recipiendi dignitas neque condigna retributio ; oportet ut uelimus bona amicis. Veruntamen in hoc solo non saluatur amicitia . Nam castigationes bona uolunt aliis non tamen necesse est eos amicos esse , et castigatio dilectio est cum exigentia corretributionis equalis in actionibus; oportet ergo ut se castigent ad inuicem et uelint sibi bona secundum modum sue dilectionis . In unoquoque trium modorum dilectionis oportet ut sit corretributio debita non latens. In coamantibus enim se oportet ut uelint sibi bona ad inuicem secundum modum coamationis . Qui ergo amant utilitatis causa et dilectionis amant quidem utile et delectabile ; et hec dilectio facilis est dissolutionis et passionis. Et ueterani ut plurimum amant se inuicem propter utilitatem; iuuenes autem propter delectationem : ideoque cito fiunt amici et rescinduntur cito : amor enim mutatur mutatione delectationis : delectatio uero est cito mutationis . Et perfecta quidem dilectio est bonorum dilectio inter quos uera est amicitia, consimilium in uirtute : hii nempe uolunt bona sibi inuicem per se ratione sue consimilitudinis in eo quod boni

continentia non sunt idem neque eius opposita sunt eadem. Castitas enim habitus est eius qui iamdudum uictor extitit irruentis pugne uoluptatum et quasi arreptionum insultum non patitur . Continentia uero est habitus eius qui graues temptationum sustinet molestias , consulte tamen rationis existens uoluptatum persuasioni resistens ad ultimum consensus actum non deducitur . Differunt sibi inuicem quemadmodum differt uincere a non uinci . Incastitas autem est habitus a quo quis non propter uehementem temptationum instantiam peccat circa uoluptuosa sed proprie malitie causa quasi uenando delectationes. Incontinens igitur a uiolenter impugnante uincitur . Incastus autem non impugnanti se susternit. Et incontinens plerumque incontinens est propter rationis sue debilitatem et modicam experientiam . Non igitur simpliciter, sed quasi secundum dimidiam malitiam malus ens rectificari poterit confortata ratione et experientia augmentata . Incastus autem fere non habet remedium . Et discernitur quidem uirtus a malitia per hoc quod in uirtute ratio sana est, in uitio uero corrupta ; et plerumque corrumpitur propter uehementiam concupiscentie . Constantie sunt tres modi : unus . s . in eo qui constans est in omni opinione siue uera siue falsa . Et alius oppositus huic (1). Et tertius qui est in eo qui constans est in bono et a malo facile conuertitur . Et simpliciter constans simpliciter incostanti melior est . Nam hic ad cuiuscumque leuis aure flatum uariatur ; ille nec propter fortes mutatur concupiscentias , interdum tamen propter delectationem bonam nobilem mutatur ut cum falsam suam credulitatem mutat acquiescens et condelectans ueritati . Impossibile est ut sit quis simul prudens et incontinens . Non in scientia solum sed in operatione prudentia consistit. Frequenter autem astutia et incontinentia conueniunt in eodem ; nam astutia et prudentia diuersificantur quidem in bonitate eligendi, cum prudens solum in bonis habeat sagacitatem , astutus autem in bonis et malis. Et sciens quidem et secundum suam operans scientiam uiro uigilanti similatur, non operans autem secundum suam scientiam dormienti similatur aut ebrio. Incontinentem enim rationis actum absorbet desideriorum abissus quemadmodum in dormiente sensuum ligat principia cerebro transmissa uaporosa fumositas et in ebrio mala uini superfluitas rectum subuertit

ut saturarentur embrionibus et aliorum qui uescebantur carnibus humanis et carnibus crudis; delectantes autem egritudinis causa aut consuetudinum sunt ut cuulsio pilorum aut corrosio unguium aut commestio luti et carbonum; delectationes uero propter naturam malam sunt ut concubitus cum masculis et cetera huiusmodi ignominiosa. Quedam malitie crudeles ferino que sunt propter egritudines sunt ut ille que contingunt in freneticis maniacis et melanconicis et consimilibus hiis. Vir furibundus quasi pro sententia tenet quod ei bellandum sit contra omnes homines. Cum ergo aliquantulum dictauerit ei ratio intellectus irascendum esse statim prosilit ad iram; ad similitudinem seruientium multe agilitatis qui properant ad obsequendum ante quam percipiant quod mandatur, et ad modum canum latrantium ex quacumque uoce non diiudicantium an sit uox amici an inimici. Et hec quidem incontinentia in ira est propter naturam caliditatis et uelocitatem motionis sue. Ideoque amplius meretur ueniam quam incontinentia circa concupiscentias. Concupiscentia enim statim ubi cognouerit quoniam hoc delectans non expectat iudicium aliquod a ratione sed incumbit ei. Naturaliter igitur incontinentia ire concupiscientie uero incontinentia uoluntaria magis et concupiscentia magis querit latebras. Ideoque dicta est Venus dea concupiscentiarum et dictum est de ea quoniam prosternit natum et tradit ipsum. Qui peruerse agit et non penitet ** aliquas habet spei reliquias. Carentes [initium] meliores sunt habentibus intellectum et discretionem et non agentibus secundum ea. Qui enim propter intellectus sui debilitatem a concupiscentiis prauis uincuntur similes sunt eis qui propter cerebrorum suorum debilitatem a modico uino inebriantur. Intellectum habens continens firmatur et perseuerat in ratione ueridica et eligentia sana nec egreditur a moderamine recto. Permutatio consuetudinis facilior est permutatione nature. Attamen consuetudinis permutatio difficilis est propter similitudinem quam habet cum natura. Quibusdam hominibus uidetur quod nulla delectatio sit bona neque per se neque per accidens; aliis autem uidetur quod aliqua bona sed plures male; aliis uero uidetur quod omnes delectationes bone sint. Delectatio absolute non est bona eo quod fit in natura sensualitatis; non est igitur cognata complementis. Castus fugit delectationes, delectationes impediunt intellectum et deducunt in obliuionem bonorum; pueri et fere et bestie requirunt delectationes. Quedam delectationes egrotare faciunt et molestias inducunt. Intelligens igitur non requirit delectationes corporales nisi moderato usu. Castitas et

sunt bestialis nature in desideriorum et uoluptatum persecutione, assimilandi simiis et porcis et uoluptatibus pertinentes Epicuri. Et uiri quidem diuini [et] morum feralium pauci sunt, uterque in omnibus qui morantur in extremitatibus habitationum ut pote australes . s . ethiopes, et septentrionales ut sclaui (1). Et dicitur de uiro diuino quoniam castus et continens et tolerans eo quod continet se secundum potentiam intellectiuam a concupiscentiis grauis. Qui uero non continet se uincitur a uoluptatibus et transgreditur terminos legis. Homo habet metas suas ad quas mouetur naturaliter et contra quas reuoluitur circa ipsarum centrum nisi acciderit nature sue occasio ad mores bestiarum ipsum inclinans, que solutis habenis secundum morem proprii appetitus uagantur per pascua, neque continent se ab aliquo eorum ad que ducit eas natura sua. Et hoc modo transgreditur ambitum metarum suarum. Qui immo peior tunc efficitur bestiis propter sue eligentie prauitatem. Natura humana est scientia uera et operatio uera. Qui ergo addiscit et scit et utitur eius scientia in eo in quo mandat sententia diuina sequens naturam uirtutis moralis et uirtutum diuinarum et uirtutum intellectualium, hic quidem mouetur ad metam suam et girat circa centrum suum, et utitur propositionibus utilibus concludentibus conclusionem sanam. Quedam rerum delectabilium sunt secundum necessitatem, quedam uero secundum electionem: et harum quedam electe sunt propter se ipsas, alie uero gratia alterius rei. Delectationes necessarie sunt ut nutrimentum et coitus et cetere corporee delectationes in quarum commensuratione et acquisitione est homo castus continens et tollerans aut incastus incontinens et non tollerans. Et delectationes propter semetipsas eligibiles sunt ut intellectus et certitudo et sapientia et ratio diuina que delectant delectatione diuina. Delectationes uero que eliguntur alicuius alterius causa sunt ut uictoria et honor et diuitie et cetera bona in quibus bestie comunicant. In quibus mediocritas semper laudatur, superfluitas uero et deficientia uituperatur. Delectationum quedam sunt naturales et quedam bestiales et quedam ferales et quedam ratione temporis et quedam ratione egritudinis et quedam propter consuetudinem, quedam propter naturas malas. Mores ferales delectantes sunt ut mores quorundam hominum qui findebant uentres pregnantium

adequando diminutos et superfluentes. Qui autem iniuriam irrogat superfluit super id quod suum est, et cui irrogatur iniuria diminuitur ab eo quod ei pertinet: et iudex quidem adequat inter eos secundum mensuram seu moderamen proportionis arithmetice, et propter hoc accedunt homines ad iudicem. Iudex enim per modum transumptionis est iustitia animata. Ordinat enim iustitia secundum moderamen quod possibile est. Et non est quidem iustitia in omni loco ut fiat factori tantum quantum ipse facit, neque ut auferatur ei tantum quantum ipse abstulit. Non enim in hoc consistit semper equalitatis moderamen. Et quemadmodum iustus est contrarius iniusto similiter medius equalis contrarius est inequali. Et medium quidem oppositum interdum amplius alteri extremorum; extremorum oppositio ad se inuicem maior est oppositione ipsorum ad medium. Iustitia in ciuitate est medium intra perditionem et lucrum, et non est possibile ut fit absque acceptione et datione et concambio; ut textor qui dat pannos pro rebus aliis et ferrarius qui dat ferramenta pro rebus aliis. Et quare circa huiusmodi cambia incidit difficultas statuerunt in ciuitatibus rem unam mediante qua adequatio fiat inter connegotiantes: et hoc est nummisma. Hoc enim mediante structor domus adequatur in opere suo artifici calceamentorum et medicus agricole: et sic de ceteris modis omnium eritque condigna retributio iuxta meritum offitii. Supererogatio est abditio in iustitia. Qui ergo bono melior est bonus est modis omnibus; et qui plus est quam iustus iustus est modis omnibus, et iustitia naturaliter dulcius * eximelle quod positione dulce est; et iustus uiuit uita diuina secundum eius ampliorem declinationem ad iustitiam naturalem. Hic enim rebus iustis utitur amando eas propter se ipsas. Non oportet ut regis lator ponat leges uniuersales in omnibus actionibus; nam non est possibile ut dicantur sermones uniuersales in rebus non uniuersalibus. Sermones igitur latoris legis particulares erunt cum iudicet et sentiat in rebus particularibus singularibus corruptibilibus.

Vitia moralia detestabilia a quibus fugiendum tria sunt: malitia ferocitas incastitas. Et uirtutes hiis opposite tres sunt: benignitas clementia castitas. Et sunt quidem hominum quasi diuine nature propter multam excellentiam uirtutis in ipsis: et talis habitus proprie contrarius est ferocitati, et tales homines angelici dicuntur siue diuini propter intensionem uirtutis in ipsis ultra solitum modum in omnibus, quemadmodum diuina bonitas omnem mensuram bonitatis excedit. Alii autem sunt crudeles et ferini in moribus elongate nature a uirtutibus. Et alii

apud habentem istos habitus datio pulcrior et decentior quam acceptio. Et uitat lucra turpia . Et avarus inhyat acceptionem denarij amplius quam faciant hoc liberales, neque est multe possessionis † sed multi auri.

Magnanimus meretur uirtutes completas et decorem affert eis eo quod ipse conueniunt ei; et animam suam parat ad res grandes et personas uiles peruipendit; qui autem dissipat et expendit res eximias in quibus non oportet hic prodigus est. Inuidus autem est qui de bonorum tristatur prosperitatibus siue malorum indifferenter. Et huic contrarius est qui letatur de quorumcumque successibus bonis. Et medius horum est qui de bonorum quidem gaudet, de malorum autem successibus bonis tristatur . Qui de omnibus uerecundatur infronitus est. Qui se ostentat tamquam in se habeat omnia bona alios aspernans et uilipendens hic superbus est. Hominum quidam sunt difficiles ad conuiuendum sibi et intractabilis nature rixarum amatores; alii autem sunt blanditores indifferenter ciui[li]bus se tamquam amicos offerentes; horum uero medius est qui talem se exhibet quibus oportet et ubi et quando et qualiter et siqua aliqua sunt huiusmodi, et hic uero laudabilis est. Histrio est ridiculose se habens in omnibus donec se ipsum et uxorem et filios derideat; et huic contrarius qui semper seuerum uultum pretendit nec aliis colloquitur nec eos audit: horum uero medius est qui mediocriter se habet in hiis.

Iustus est equalis siue equans. Equans autem duobus modis est: aut enim dedit pecunias et honores aut sanat contractus et connegotiationes. Et connegotiationum quedam uoluntarie sunt ac ipsarum principia in nobis sunt; quedam autem inuoluntarie, ut que per uiolentiam aut per fraudem aliis ab aliis inferunt ut rapina et furtum et hiis similia. Et legis lator sanat contractus et equat inter defectus et superfluitates. Et iustus equans qui dedit pecunias et honores facit hanc diuisionem ad minus inter duos. Erit ergo commendatio in rebus et per res. Et iustitia diuidit in quatuor rebus in quibus est proportio primi ad secundum sicut tertii ad quartum; est igitur ipsorum equatio secundum proportionem ipsorum ad se inuicem. Et iudicat iustitia in ipsis secundum mensuram uirtutis et meriti. Sanator autem qui sanat modos connegotiationum et legis lator et iudex, hii nempe discernunt et iustitiam faciunt inter iniuriantes et iniuriam passos. Et heredibus suam abiudica[n]t hereditatem et peruersos possessores exhereda[n]t et quosdam [torquent] in personis et alios in pecunia affligunt, hoc modo

naturales inuente in pueris et quibusdam animalium. Videntur ergo a natura esse cum sint absque intellectualibus directiuis. Neque enim est electio sana sine intellectu neque completa in actu nisi per uirtutem: prudentia structrix est eius quod oportet fieri: uirtus uero moralis perducit ad finem et complementum operationis.

Fortitudo est habitus laudabilis et bonus ex speciebus audacie et timiditatis. Veruntamen uir fortis ex quo homo est interdum terretur ex rebus terribilibus homini et patitur ab eis; attamen non patitur ab eis superfluo excessu: uilipendit enim mortem in aggrediendo quod oportet aggredi et in derelinquendo quod oportet derelinqui, et opera fortitudinis non honoris aut uoluptatis causa sed amore uirtutis aggredit. Fortitudinem ciuilem exercent homines uerecundia coacti et improperia fugientes, preeligentes conflictus se exponere discrimini quam uite ignominiose. Fortitudo feralis est quam exercet homo furoris causa cum uindicte iniuriarum inhyat uehementer anxiatus propter illatum dampnum aut nocumentum. Fortitudo autem animalis est quam exercet homo causa explende uoluptatis ardenter concupite. Fortitudo spiritualis est quam exercet homo causa consequendi honorem et famam et sublimationem. Et fortitudo diuina amata est propter se ipsam ab ipsis fortibus, et diuini quidem sunt uiri fortes. Castitas moderantia est in cibis et potibus et uestibus et delectationibus ceteris corporalibus uel secularibus. Et enim moderate habere in hiis laudabile est. Superfluitas uero in predictis malitia est: deficientia uero in ipsis ira est. Et castitas quidem pulcra siue bona est. Nam per ipsam delectatur castus in quo oportet et quantum oportet et secundum quod oportet et quando oportet et ubi oportet. Et delectatio quidem secularis egressa a nature motibus, ut cum masculis concubitus tripliciter ignominiosior est fornicatione. Incastitas autem multiformes habet maneries malitiarum in commessationibus et ebrietatibus et ceteris inquinamentis luxurie. Mansuetudo habitus est laudabilis inter superfluitatem ire et ipsius deficientiam, mediocris existens. Et ira quidem melancolica perseuerans est longo tempore; malitiosa autem ira uindictam uehementer exquirit pro rebus paruis. Qui autem non commouetur neque irascitur pro illatis sibi, [filio], conuiciis aut suis parentibus est homo mortui sensus, cui intus imprimunt dolores. Liberalitas et magnificentia et magnanimitas ad unam naturam tendunt et concomitantiam habent ad inuicem: sunt enim acceptio pecuniarum et datio earum unde oportet et quantum oportet et quando oportet et cui oportet. Et est quidem

intellectus. Et est scientia demonstrationem habens quam impossibile est aliter se habere. Et scibile est quid perpetuum necessarium nec generabile nec corruptibile. Et uidetur scientia omnis disciplina esse et scibile discibile; et omne discibile ex rebus est quarum iam precessit scientia . s . ex principiis notis per se. Et est scientia per demonstrationem; et non est demonstratio in rebus quarum principia possibile est esse per modum alium. Et demonstratio semper uerax est nec umquam mentitur eo quod impossibile est aliter se habere; demonstrationis enim principia necessaria sunt, et ars est dispositio artificialis cum ratione ueridica. Consultus autem et prudens est ille qui potens est ad uersandum intellectum suum in regimine bonitatis modorum uiuendi uersatione debita. Prudentia ergo est dispositio uel habitudo artificialis cum ratione ueridica que uersatur circa bona et mala humana, et consiliatur circa eadem. Sapientia est excellentia et prerogatiua in artificiis; dicitur ergo talis sapiens in arte sua, et signatur per hoc bonitas ipsius in arte sua. Intellectus autem est qui intelligit rerum principia atque initia formans finem atque complementum. Ratio igitur et scientia et intellectus de rebus honorabilibus sunt naturaliter Et inuenimus adolescentes ingeniosos in geometricis et ceteris disciplinalibus et sapientes in rebus aliquibus certis: non autem inuenimus eos prudentes eo quod prudentia plerumque est circa res particulares et ueniunt in cognitionem per experientiam multam; et multa experientia multo tempore indiget: sed adolescentes non habent temporis longitudinem. Prudentia in uia rerum † earumque exitum utque finem commetitur. Et ex intellectu sollercia est et iustitia; et sollercia quidem uelociter iudicat iudicium rectum cito acquiescens consilio sano. Astutia autem que a dexteris est propositi cumque fuerit propositum ad bonum proprie astutia dicitur, cum uero ad malum calliditas nuncupatur: et ex eo est incantatio et diuinatio; et istas habentes non inueniuntur scientes nec sapientes, ueruntamen inueniuntur consului (*sic*) et solertes et astuti intellectu naturaliter . Sapientia felicitas est eligibilis propter se ipsam; non sicut res que inducit sanitatem sed sicut ipsamet sanitas. Actiones anime sunt secundum mensuram uirtutis moralis et secundum mensuram solertie et prudentie et astutie. Virtus igitur dirigit propositum ad rectitudinem et prudentia firmat res et ponit eas bonas et instaurat ad iustitiam. Virtutes figuratiue siue morales sunt tamquam mores naturales. Interdum enim inuenimus homines castos et fortes et iustos ab adolescentia sua, et hec sunt habitudines

causa ut occidens patrem extimans ipsum aliquem ex hostibus esse, aut percutiens lapidem pumicem esse existimans aut ut [medicari] uolens uulnus mortale inferat. Dampnum uero quis infert ex negligentia, cum quidem in facto suo non habuit nocendi uoluntatem; ueruntamen non cauit quantum potuit uel debuit a circumstantiis ex quibus dampnum potuit oriri. Et uterque quidem nunc dicti non simpliciter dicendi sunt iniusti cum non processerint facta ipsorum ex malitia. Cum uero infert homo dampnum ex precogitata malitia et spontanee re uera iniustus est omni carens circumstantia excusante factum ipsius. Unde malus et absolute uituperabilis est. Non enim sic iniuriam irrogat quis alteri nisi quia egressus est a natura temperantie et equalitatis. Quidam autem ignorantium excusantur cum fuerit ipsorum ignorantia propter occasionem aliquam naturalem ex hiis que possunt accidere hominibus preter quam quod ipsi sint causa occasionum. Ignorantes autem qui sibi ipsi causa sunt sue ignorantie minime excusantur, quemadmodum circa ebrietatem se habet et circa obmissionem studii in hiis que pertinent ad ueri cognitionem et appetitum boni. Supererogatio iustitie melior est ipsa iustitia. Veruntamen non est accipere plus uel minus | in uero medio indiuisibile enim est quod sic medium est. Tale autem est iustitia. At non est huius iustitie supererogatio, sed iusticie posite in lege cuius prememorata iustitia rectificatrix est; hec enim iustitia solum in diuinis est et eius bonum intendi potest neque melius fieri. Optimum enim est tamquam a deo glorioso donorum suis seruis, ut per hanc sibi assimilentur; et deo quidem assimilari uirtus diuina est. Virtutum duo sunt species, uirtus uidelicet figuralis pertinens anime sensibili que non habet rationem, et uirtus intellectualis que pertinet anime rationali que habet rationem et discretionem et intellectum. Anima igitur sensibilis agit et fugit et prosequitur absque preconsiliatione et electione. Anima uero rationalis agit et affirmat et negat et assentit et discernit ex consiliatione et electione. Ideoque dictum est quod concupiscentia quidem appetit, intellectus autem affirmat et non fit electio nisi ab intellectu: principium ergo electionis intellectus est. Et electio est desiderium intellectuale alicuius gratia. Et ille quidem qui bene utitur electione non consiliatur de re preterita (non enim possibile est eam non preterisse) neque de eo quod impossibile est aliter se habere, neque de eo quod impossibile est contingere neque de eo cui non est complementum. Res in quibus anima ueritatem accipit affirmando et negando quinque sunt: ars scientia prudentia sapientia et

Oportet igitur ut aliquid statuatur quod equans sit inter eos ipsorum conservans in media consistentia participationem et connegotiationem Huiusmodi itaque causa statutus est denarius ut sit mediator inter connegotiantes ut imparitates reducat ad paritatem sui mediatione. Est igitur tamquam iusticia animata: erit igitur proportio fabricatoris ad artificem calciamentorum tamquam proportio domus ad calceum et denarii mediatione reducentur ad equalitatem et dirigetur modus eorum conuiuendi et connegociandi et dandi et recipiendi modo debito. Et erit denarius in hac uia tamquam instrumentum iuuans in [consequendo] intentionem suam iudicem qui iustitia animata est; denarius ergo est lex inanimata et iudex est lex animata. Lex autem maior est deus sublimis et excelsus cum ipse ductor sit legum uniuersarum; propter legum ciuilium obseruantiam consistit uigor equitatis et augmentatur numerus ciuium et crescunt habitationes et in bona consistentia perseuerant, et extenditur aruorum cultura; propter iniurias uero exuberantes opposita predictis contingunt, et tandem habitationes ad heremum rediguntur. Princeps conseruator est iustitie et [per consequens] conseruator equitatis. Cumque fuerit equitatis conseruator non dabit sibi ipsi de bono commediato plusquam alii: ideoque dictum est quod honores siue principatus patefaciunt hominem. Et populi quidem ponunt [animum] principatus liberalitatem; et quidam eorum causam eius ponunt diuicias alii uero generis nobilitatem. Sapiens uero intelligens discretus causam in hoc ut quis dignus sit principatu ponit uirtutem. Hec enim est que confert dominium et principatum secundum ueritatem. Quedam iustitia ciuilis et naturalis est et quedam legalis. Et habet quidem iustitia naturalis uirtutem unam in omni loco quemadmodum ignis qui semper tendit naturaliter ad superiora et petit equo. Iustitia uero legalis positiones habet diuersas atque manieres multiformes ut in sacrifitiis fientibus per coll[ecti]ones animalium et per species plantarum, et ambe tendunt ad naturam equalitatis. Qui ea que apud ipsum deponuntur restituit aut inspontance aut timoris causa non nominatur quidem factor iustitie nisi per accidens; qui uero restituit ipsum honestatis causa atque spontanee hic uero iustus est. Dampna quecumque contingunt in conuitibus et connegociandi modis trium sunt specierum. Non quedam fiunt ex errore siue ignorantia; alia autem ex negligentia sed non connocendi uoluntate; alia uero ex premeditata malitia et nocendi uoluntate. Infert igitur homo dampnum ex ignorantia cum ignorauerit cui aut quo instrumento aut [uero] huiusmodi rei

est coequatio aut commendatio aut in relatione se habens; iustus ergo commendator est, commendator inter res paucas et multas; et iustus est prout est coequator inter duos; et iustus in relatione se habens est inter quatuor res: et iustus est iustus quidem ad minus in rebus quatuor. Res etenim in quibus iustus est coequans due sunt et res ex quibus est iustitia duo sunt et sit quidem coequatio una pluribus. Res in quibus fit coequatio sunt ille in quibus etiam fit non coequatio. Nisi enim possit fieri in eis non coequatio non erit in eis coequatio et ex hinc contrarietatem recipiunt connegotiationis cum fuerit in equatione non coequatio et in non coequatione coequatio. Iustitia est res proportionalis et quidem de natura numeri est proportionalitas eo quod proportionalitas est equalitas uniuersalis et ad minus erit in quatuor siue sint discreta siue sint continua. Nam si continua fuerint ut pote in tribus tunc sumentur unum ipsorum bis, ut cum dicitur sic se habet *a* ad *b* sic se habet *b* ad *c*, hic ergo *b* bis sumptum est, quare proportionalia quidem huius proportionis quatuor sunt in ratione quamuis tantum tria sint in subiecto Si autem discreta fuerint tunc fiet hoc modo proportio: sicut se habet *a* ad *b*, sic se habet *c* ad *d*, et est quidem ratio proportionis utrobique eadem qualitercumque accepto ordinis proportionis. Et iustitia que est in connegotiationibus res equalis est siue equalitas, iniustitia autem res inequalis. Conatur etiam dominus iustitie ut coequet inequalia: hunc ergo percutit illum interficit et alium in exilium mittit donec uidetur inferenti (?) uicem rependat et uidetur passo satisfaciat, et sic inequalitates superfluentie et diminutionis ad medium equalitatis reducat, commoditates quorumdam aliorum incommoditatibus et illinc subtrahendo equiparendo et illinc addendo. Oportet ergo ut sciat ubi et quantum addendum maiori et ubi et quantum addendum minori et ubi et quantum subtrahendum maiori et ceteras huiusmodi circumstantias reliquas ad repellendas iniurias et iustitiam inducendam et ad conservandos hoc modo subditos in bona mediocritatis consistentia. Ciuitatum habitatores sibi inuicem seruiunt et obsecuntur et dant aliis alii et petunt alii ab aliis, et exigunt retributiones secundum proportionem cogitationis, que est secundum oppositionem ad modum oppositorum que aggregat commedians dyameter. Sic ergo † fabricator habens *a*, artifex calciamentorum II, et domus III, et calceus IIII: oportet ergo ut accipiat fabricator calceamentorum artifice opus suum et etiam opus suum ipse exhibeat artifici calceamentorum. Et non est quod prohibeat quoniam opus unius opere alterius melius existat,

ex omni re rubeus efficitur: pallet autem eius uultus [qui] metuit ex omni re; et utraque istorum est passio corporalis, et passio ex uerecundia non est decens nisi pueris uel adolescentibus. Tales enim propter uerecundiam prohibentur a peccando; seniores autem non laudantur propter uerecundiam cum non pertineat eis agere aliquid unde sit uerecundia: et propter hoc non oportet ut uirtuosi agant actiones fedas turpes que ducant ad uerecundiam. Et sunt quidem iste uirtutes omnes de speciebus liberalitatis.

Iustitia habitus est laudabilis a qua fit quis iustus et peragit actiones iustitie et uult res iustas [et ab hiis nolunt omnes de hinc uirtualem, cumque fuerit uirtualis bonus apparens; erit etiam habitus contrarius malus ei apparens. Et habitus quidem bonus apparet siue manifestatur ex uiris bonis]. Iusticia tribus modis dicitur, et iustus similiter; dicitur enim iniustus aduersans legi, et dicitur iniustus qui acquirit possessiones multas per rapinam et uiolentiam, et dicitur iniustus qui transgreditur naturam equalitatis. Obseruator ergo legis et consistens secundum naturam equalitatis et contentus lucris licitis iustus est, et lex quidem iusta est et res legales iuste sunt. Lex etenim mandat bonum uirtuosis dominantibus et mandat res que efficiunt et conseruant beatitudinem et beatitudinis opera secundum suam formam, et prohibet mala ciuilia; et mandat actiones strenuitatis, ut seruationes ordinis et stabilitatem in aciebus agonis, et mandat casto ut fugiat fornicationem et cetera incastitatis opera, et mandat pacifico ne percutiat nec obloquatur cuiquam et ut caueat a turpiloquio, et, ut in summa dicatur, mandat uirtutes omnes et prohibet malitias omnes que uoluntarie fiunt. Et quidem iustitia fortior cunctis uirtutibus et eius actiones amplius mirantur homines et delectabilius conspitiunt quam stellam lucidam rutilantem ante solis ortum uel post eius occasum. Hec enim uirtus est perfecta et inter ceteras uirtutes bonum extraneum. Nam hac uirtute utitur iustus in semetipso et in suo participe, et iniustus utitur iniusticia in semetipso et in suis amicis. Et non est iustitia pars uirtutis sed ipsa tota uirtus, neque malitia contraria ei pars uitii est imo totum uitium est. Quedam species congregationum uoluntarie sunt et apparentes ut que fiunt in emendo et uendendo et mutuando et fide iubendo et accomandando; quedam uero inuoluntarie et latentes ut furtum et adulterium et incantatio, et falsum testimonium et perditio et defraudatio [magistratuum]. Et quedam sunt uehementer iniuriose ut uulneratio et iinculatio et interfectio et hiis similia. Iustus autem

stis est et seueritatem inculti hominis pretendit, nulli contractabilis ens et potest mordax uel discolus appellari. Veritas uel falsitas uel mendacium contradicunt sibi inuicem modis omnibus et fiunt usitate aut in dicto aut in facto aut in utrisque simul. Et ut honorabilis magnanimus utitur ueritate in facto suo et in dicto similiter, sic uilis contradicit huic et utitur eius contrario scilicet mendatio. Vir uerax medius est inter pomposum qui ostentat se et aptum qui simulat se rebus similibus que non sunt in eo et se ipsum extollit et magnificat ultra id quod in eo est, et inter recte humiliantem se qui negat bonum quod in ipso est et minorat. Verax igitur concedit et affirmat inesse sibi quod in ipso est nec plus nec minus asserens esse quam quod est. Et est rectus quidem melius dispositus pomposo, hic enim mentitur quidem in suo dicto; pomposus autem ostentator mentitur in facto et in dicto simul. Utroque uero istorum peior est qui opinatur de se quod non est, neque ens pertinet et non intelligit hec ; est ergo ex hoc uituperabilior. Et uerax quidem bonus est et laudabilis; mendax autem malus et illaudabilis. Et uerax existens ueritatis amore melior est eo qui ueritatem sequitur circa eorum concessionem que spectant ad iniuriam, et qui ostentat de se plus quam in ipso sit non emolumenti causa minus malus est eo qui facit hoc causa emolumenti, ut puta propter lucrum auri uel argenti: talis enim uituperabilis existit. Qui autem ostentat se honorandi causa minus uituperabilis eo qui secundum suam opinionem intrandus (?) est pomposus. Et quidam hominum mentiuntur eo quod alacritatem habent ex mendatio; alii autem quia desiderant per hoc exaltari et consequi lucra turpia que ipsos delectant † materiam pretendentes et quidam medicorum; alii autem delectationis causa. Rectus autem negat de se res sublimes fugiendo per hoc rixas et contentiones ut faciebat Socrates causa tranquillitatis in uita; et qui se ostentat quidem rebus minimis apparentibus potest appellari †; et quemadmodum quidem iudicatur de corporibus per motus ipsorum. Superhabundans igitur in risu uituperabilis est, similiter omnino deficiens uidelicet seuerus et agrestis; alacer autem . s . conueniens et tractabilis socio in ludicris laudabilis est: loquitur enim et agit ea que similantur liberalitat- neque contristat aut prouocat aliquem iocando; interdum enim ioca quidem in uituperium uergunt et detractionem: huiusmodi uetita sunt in legibus quare est quidem † in consensu et concordia tranquillitatis in uita. Verecundia quidem passio est et generatio eius generationi timoris similis existit propter res terribiles. Et enim qui uerecundatur

Non sunt autem certa nomina posita hiis habitibus, preter quam quod consueuimus medium amatorem honoris nominare: et interdum eodem nomine superhabundantem nominamus; deficientem uero nominamus non amatorem honoris. Intercedentibus autem dicta est comparatio largi ad magnanimum et amatoris honoris ad magnificum, et similiter extremorum estrema; non hec quidem circa maiora illa uero circa minora considerantur. Et media laudabilia, extrema uero uituperabilia existunt. Et quidem etiam in hiis que circa iram medium et duo extrema; et fere tam medium quam extrema innominata sunt; nominamus uero medium mansuetum et mediocritatem mansuetudinem: superhabundantem autem iracundum dicimus, deficientem uero inrascibilem; et mansuetus quidem qui irascitur ex quibus oportet et cui oportet et quantum oportet et ut oportet et quomodo oportet et ubi oportet. Iracundus autem est qui sibi non seruat modus in hiis, et ut plurimum est in [locis] ire et facile sedabilis: et hoc est melius quod in ipso est. Non enim congregantur omnes mali in malo uno et eodem: hoc enim tale intolerabile est eo quod malum sui ipsius corruptiuum est omnibus sui partibus aggregatis. Inirascibilis autem est qui nec irascitur ex quibus oportet et cui oportet et in similibus hiis. Et hec quidem illaudabilis est tollerantia . n . illati uituperii indebite sibi uel suis, et non commoueri ad uindictam uituperabile uidetur. Attamen interdum laudamus tales pios esse nominantes; et fortassis laudamus iracundos uirilitatem eis attribuentes; ex difficillimis enim certe est sermone determinare irascendi uel non irascendi circumstantias particulares. Uniuersaliter uero dicendum quod ut in aliis mediocritas laudabilis quidem, extrema uero uituperabilia existunt.

Post hoc dicendum de hiis que in conuitibus et societatibus et collocutionibus dispositiones; nam in hiis quidem media laudabilia inueniuntur, extrema uero illaudabilia. Et medium quidem in hiis est ut homo affabilem et sociabilem et comunicabilem se exhibeat cui oportet et in quibus oportet et gratia cuius rei oportet et quantum oportet et ut oportet et quando oportet et ubi oportet, et fere dispositio hec similis amicitie existit: diuersificatur tamen ab ea eo quod non inuenitur inhumanitas uel humanitas et compassio per quam amicitia subsistit; superhabundans autem ab isto est qui indifferenter cuilibet tractabilem se offert tam ignoto quam noto et tam extraneo quam uicino. Et agens quidem hec proprie nature flexibilitatis causa blandus dicitur; emolumenti uero causa hec faciens adulator; deficiens uero tamquam agre-

ficum erga alios et si quis talis inuenlatur non magnum reputat honorem sibi exhibitum; nam merito uirtutis perfecte potest uix quecumque reuerentia exhibita coequari. Item magnanimus equelatice (*sic*) leuat quecumque contingant ei extrinsecus neque elatus in prosperis neque depressus in aduersis inuenitur. Et nobilitas quidem generis et potestas et opes uidentur conferre ad magnanimitatem. At magnanimus uero solum bonus est. In quo uero utreque res reperiuntur dignior est ut honoretur. Et magnanimus peruipendit discrimina: nam uitam suam non dubitat claudere fine laudabili ingruente necessitate, et gaudet quidem beneficio impendendo; uerecundatur autem ex impenso sibi beneficio. Actio enim nobilior est passione. Recipiens autem beneficium retribuit et studet ne piger sit in retribuendo, et consueuit morosus esse in expediendis preter quam in factis arduis: et manifeste odit uel amat, nam celare suam uoluntatem uile reputat, et seuerum se exhibet preterquam in solatio et ludo et sustinet ut secum uiuant homines, quorum uite deductio solatio indiget; et abbominatur adulatores tamquam seruos conductiuos ac mercenarios eos reputans: et homines plebei maxime adulatores inueniuntur; neque illatarum iniuriarum magnanimus seruat memoriam sed dissimulat eas et auertit se ab eis; neque sui ipsius laudator erit quanto minus aliorum, neque uerbosus detractor est umquam inimicorum suorum qui instant amplius rebus pulcris quam utilibus, ut pote sibi sufficiens; et est morosus in motu, grauis in uerbo, [moderatus] in loquendo: cui enim nichil inultum est cordi multa eget agilitate. Descriptio [utriusque] magnanimi hec est. Superhabundat autem ab hoc ut diximus superambitiosus siue uanagloriosus et est qui rebus supremi honoris se ingerit tamquam dignus ens, preciosis uestibus et ceteris apparantibus nitens honorabilem se exhibere hominibus et intendens modis † ut facta sua recitentur et predicantur inter homines et per hoc quidem proprium fauorem acquirat. Discreti uero eum stultum reputant et inanem. Pusillanimus uero deficit quidem ut dictum est a magnanimo; idoneus enim ad aliqua honorabilia existens trepidat et quasi abscondit se ab eis, et hec malitia est. Omnis enim homo appetere debet sibi bonum proportionatum; errat igitur uterque dictorum in quantum a medio recedunt: ueruntamen non reputantur ualde mali. Hec igitur que dicta sunt medium et extrema circa honores eximios considerantur. Circa honorem uero in rebus minoribus similiter medium est et extrema, est enim appetitio honorum etiam in hiis ut oportet et plusquam oportet et minus quam oportet.

peccant homines quam in prodigalitate. Et magnificentia uirtus est que circa opes operationem habet. Attamen circa expendere tantum, et hoc in arduis negociis. Et de natura quidem magnifici est ut maior sit eius sollicitudo ut honorifice et laudabiliter pertractetur negocium quam ut modicis expensis compleatur. Nimia enim circumspectio in hoc ad latus uergit parcitatis. Et hec quidem uirtus proprie attenditur circa res spectabiles ut in templorum constructionibus et eorum ornatibus et in ceteris que circa cultum diuinum impenduntur, et in nuptiarum celebrationibus et extraneorum hospitationibus et exeniorum oblationibus et similibus; est enim magnificus non in expensis sui ipsius sed aliorum; et in magnificentia non solum oportet ut suppetat copia rerum expendendarum sed expensorem conuenit aliqualem uel ex se uel ex progenitoribus: horum autem utroque carens * de magnificentie operibus se intromiserit dignus est derisione. Circa talia igitur qualia dicta sunt mediocritates custodiens magnificus nominatur. Superfluit autem ab isto qui circa hoc ultra debitum expendit et plerumque in rebus ubi modica sufficerent expensa inmensurate expendit, neque facit hoc amore uirtutis, sed ut in conspectu hominum gloriosus atque mirabilis uideatur. Deficit uero magnifico qui in rebus quidem grandibus que eximias exigunt expensas solertiam querit que possit quantumlibet modicum expendendorum retinere; sicque corrumpit decorum ac deflorat et pro modica parcitate multarum expensarum grates amittit. Dicta igitur extrema malitie sunt, non tamen uidentur uituperabiles ualde cum non sint dampnose uicinis. Magnanimus autem est ille qui ad res arduas aptus ens ex ipsarum gaudet et delectatur tractatione. Qui autem se ipsis ingerit ineptus ens ad eas hic est ambitiosus. Qui uero ad omnem trepidat honoris aut dignitatis susceptionem hic est pusillanimus et precipue si sit dignus. Et est quidem magnanimus finis et extremum respectu rerum quibus comparatur. Medium uero quantum in ipsarum operatione. Et uera magnanimitas est in rebus que sunt in fine strenuitatis et venustatis scilicet in rebus per quas servitur deo excelso et glorioso. Et recta habitudo in hiis honor est summus et optimum eorum que ab extra sunt. Cum igitur magnanimus dignus existat eius quod optimum est, optimus hominum erit ipse. Neque mouebit ipsum modicum quid neque inclinabit animositatem eius ad aliquid turpe agendum. Videtur igitur magnanimitas quasi decor et corona uirtutum, neque est magnanimitas nisi per uirtutes, ideoque non facile inuenitur magnanimus uero. Cum sit necesse talem bonum esse in se et bene-

Liberalitas est mediocritas in datione pecuniarum et ipsarum acceptione. Liberalis igitur utitur eis usu decenti uirtuali acquirens eas unde oportet et secundum quantitatem quam oportet, et dat quod oportet et ut oportet et ubi oportet et cui oportet et quantum oportet, et cetera huiusmodi observans. Prodigus uero superfluit in dando et deficit in accipiendo, et auarus e contrario. Attamen dignius est ut liberalitas siue longitas in datione sit quam in acceptione; facilius est enim non accipere quam dare et laudabilior existit dans ut oportet quam ab acceptione abstinens ut oportet; et utiliter potius natura uirtutis est rectum operari quam a recto abstinere; utcumque tamen est de via equalitatis. Modicum tamen laudatur mediocria accipiens, dans uero laudatur ualde propter utilitatem quam habent homines ex eius datione; et dans semper diligitur, non unquam uero recte accipiens odio habetur. Non est autem largus qui ex datione tristatur: non enim eius datio ex largitate sed propter uerecundiam uel quamlibet aliam passionem; ylaris igitur dator est largus et modico nititur esse contentus in propria necessitate ad hoc ut multorum possit inopie subuenire, et siue modicum siue multum possideat opera largitatis exercere nititur secundum possessas facultates, et fere non contingit inuenire diuitem eum qui largus est aut opulentum. Non enim crescit opum aceruus sparsione sed aggregatione et retentione. Et consueuit quidem cause esse largitatis facilis diuitiarum habitio; mirabile nempe uidetur sicut anxietate acquisite, si anxietate opes distribuentur. Prodigus minoris malitie est quam auarus; multis enim proficit ideoque diligitur: auarus autem nulli neque etiam sibi ipsi et ideo ab omnibus editur. Et prodigus multis modis corrigibilis est ut ad medium reducatur: auarus autem nullum habet remedium, et fere quicumque uel quilibet humane nature defectus ad uitium auaricie faciunt declinare. Et sumus naturaliter proniores ad auaritiam quam prodigalitatem; plus igitur a mediocritate recedit. Et sunt quidem plurimi modi liberalitatis et adeo diuersi ut uix uel numquam similis in eodem uno aliquo reperiantur. Aliquando enim quis auare sua retinet, sed non concupiscit aliena; aliquando enim e contrario ut in hiis quorum animo insatiabilis est appetitus uel cupiditas habendi et omnibus igitur modis uiis lucrandi inhiant, ut illi qui manutenent prostibula sectantur lenocinia et aleas et quecumque hiis similia lucra illicita et ignominiosa. Et modicum hiis distant officiales exeniorum extortores et tyranni omnium indifferenter occupatores et similiter fures et latrones, et in hoc cupiditatis genere amplius

fortitudinis exercent qua[re] diu opinantur bellari contra eos quos uincere consueuerint; percipientes uero alios adesse fugiunt; perseueranter autem agere in rebus periculosis uero fortis est. Attamen fortitudinis circumstantie contristantes sunt. Ampliori igitur laude digna est fortitudo quam castitas: difficilius est enim tristia tollerare quam retrahere se ab delectationibus.

Castitas est medietas in delectationibus, non autem in omnibus. Qui enim gaudent ex inspectione colorum et figurarum et picturarum aut delectantur melodiis et fabulis aut suauibus odoribus non dicuntur casti uel incasti, licet * raro neque contingat delectari in hiis ut oportet et quantum oportet et minus quam oportet et cetera huiusmodi. Sed neque circa horum trium sensibilia sensuum cetera animalia sunt ualde delectantia. Incastitas igitur et castitas circa duos sensus attenditur residuos in quibus ceteris animalibus communicamus, sed maxime circa tactum secundum quem sensum potius animalia sumus quam homines. Vehementer igitur inbyare hiis sensibilibus inhumanum est et bestiale, et precipue tactualibus, et de hiis in eis que proprie sunt tactui quorundam membrorum corporis ; in gustu autem modicum delectantur secundum quod tactus quidem est et secundum quod [est] ex re gustata durat delectatio tactualis. In desideriis naturalibus nutrientium peccant quidem more bestiarum replentes se; in non naturalibus autem multis modis peccari contingit. Incastitas ergo excessus est in delectationibus quibusdam corporalibus; in tristitiis autem non, nam in hiis potius attenditur fortitudo . Interdum tamen incastus dicitur qui plus quam oportet tristatur propter carentiam desiderati, et uix contingit inueniri hominem qui minus quam oportet gaudeat ex delectationibus. Unde neque nomen huic positum est. Castus itaque medius est in hiis. Non enim superflue gaudet ex delectabilibus nec ultra modum tristatur ex ipsorum ablatione; uult uero ea secundum moderantiam in quantum expediunt et necessaria sunt ad bonam uite consistentiam et eius productionem. Reluctari enim oportet desideriis delectabilium, nam si preualuerint uiam absorbent rationis uel hebetabunt, et tunc insatiabilis remanebit appetitus. Et sicut peruerse uiuunt parui nisi coacti fuerint ad bene uiuendum a pedagogis sic ad insolentiam nos ducet sensualis appetitus nisi fuerit a rationis regula coartatus. Valde conandum est igitur atque laborandum ut uirtus nostra concupiscibilis subiecta sit rationi. Ita uidelicet ut ambe bonum uelint et intendant, et tunc stabit in appetitu debito et operibus laudabilibus concordia castitatis.

Si ergo habitus sui unusquisque quodam modo sibi causa est et ymaginationis sue quam de fine habet quodam modo sibi causa erit, aut certe indiget homo ut preter omnem in bonis exercitationem aliquid natum habeat principium habile ad inter bonum et malum discretionem et illius appetitum et huius respuitionem. Optima enim rerum est quam non est possibile accipere per assuetudinem uel doctrinam sed naturaliter insita est, et hec est perfecta et uera bonitas nature. Non igitur magis uirtutes spontanee uel inspontanee quam uitia eis opposita; non eodem modo actiones spontanee et habitus; actiones enim spontanee semper, habitus autem in principio solum. De unoquoque autem habituum deinceps dicendum et primum de fortitudine. Et est fortitudo quidem, ut predictum est, inter timiditatem et audatiam; et quedam timere decens est ut actiones ignominiosas et uniuersaliter quecumque hominis famam denigrant: talia enim non timens infronitus est et uituperio dignus, timens autem laudabilis existit; et quidam hominum circa bellicosa timidi existunt et habent audatiam circa pecuniarum expensionem; fortis non timet minus quam oportet nec magis quam oportet, et promptus est ad tollerandum quod oportet et quantum oportet et quando oportet et ut oportet et si que sunt talia; et audax superfluit in hiis, timidus autem deficiens est et est homo malus et uilis. Et non est res timorosa una et eadem homini omni. Quedam uero talium rerum absolute excedunt naturam hominis et expauescit eas omnis homo intellectum sanum habens; alia autem quibusdam sunt propria; eligere mortem tristiciam fugiendo aut paupertatem aut amandi miseriam de natura timiditatis est: fugere namque res molestiam inferentes muliebre est. Et sunt alii modi fortitudinis V, quorum primus est fortitudo ciuilis: ciues enim fortitudinem exercent . i . opera fortitudinis propter leges ponere uel propter honorum consecutionem uel propter uerecundie euasionem. Secundus est propter peritiam agendi: edocti enim in bellis de sua confidentes peritia opera fortitudinis exercent; frequenter autem mortis uidentes instantiam fugiunt mortem amplius quam uerecundiam metuentes: uero non fortis persistit plusquam rem extrinsecam intimum animaduertens uirtutis. Tertius est ex instinctu procedens furoris ut est uidere in ferarum iracundia que insultum faciunt in se prouocantes. Quartus est qui fit propter uehementem exagitantem concupiscentiam ut patet in animantibus qui causa explende cupiditatis audacter quelibet terribilia aggrediuntur. Quintus est qui fit propter securitatem ex frequenti uictoria acquisita unde tales opera

est. Si igitur agere actiones pulcras in nobis est, etiam res turpes agere in nobis est. Attamen non uult homo malum eligere autem et melius reputat frequenter id quod malum est. Et est homo genitor actionum suarum sicut est genitor filiorum: principi[um] ergo earum in ipso est; cuius uero principium in nobis est, et ipsum quoque in nobis est et de hiis que fiunt sponte. Testificantur autem huic facta latorum legum quod turpia agentibus penas infligunt et bona agentes honorant, instigantes hoc modo homines ad appetitum et opera uirtutum, ad respuitionem uitiorum. Nemo autem instigat hominem ad id quod non est in eius potestate, ut quod non sentiat dolorem a rebus calefacientibus aut non patiatur sitim aut famem in nutrientium defectione; et hoc modo in similibus puniunt ignorantes pro ignorantia cuius ipsi sunt causa propter pigritiam suam in adiscendo (*sic*) et precipue in rebus facilibus ad sciendum et necessariis in lege. Leges igitur transgressores puniuntur cum in ipsis fuerit per actiones uoluntarias habitus acquirere per quos essent habiles ad operandam (?) legis impletionem.

Inconueniens enim est ut dicant quod iniustus non uolens iniustus est, cum sciat opera per que fit quis iustus et potestatem habeat faciendi ea uolens, igitur iniustus est. Quemadmodum quidem eger uoluntarie eger est cum noluerit credere medicis et recipere ab eis res conseruatiuas sue sanitatis; a principio ergo in eo erat non infirmari; facta uero egritudine iam in eo non est ut cum uelit sanetur: ut pote in proiciente lapidem, a principio quidem in ipso erat non proicere ipsum, emisso autem non cum uoluerit resumet aut retinebit ipsum. Eodem modo in iniusto uel quocumque peruerso habitu confirmato non facile est a malitiis abstinere. Non solum autem malitie anime sunt spontanee, sunt immo in quibusdam hominum etiam corporales. Attamen prohibitio non proficit in malitia cuius causa est natura, ut in deformitate et cecitate et claudicatione naturaliter contingentibus; proficit autem in ea que a uoluntate est et que fit per negligentiam et per dimissionem rerum conferentium et per uoluntariam ingestionem sui rebus pernitiosis; unde cecitas uel quecumque alia occasionum non propter sui culpam homini accidentium ipsi non improperatur sed potius miserentur sui homines et beneficiorum impensione ipsum supportant. Ceco autem propter nimiam uini potationem uel quacumque alia occasione ex propria sui culpa laboranti homines improperant et uix aliquis ipsius miseretur.

Unicuique hominum talis finis uidetur qualis habitus ipse fuerit.

Et item opinio eius est quod non ualde scitur, electio autem alicuius certi est; et quamuis electio sit spontanei non tamen est cuiuslibet talis sed preconsiliati. Electio et enim fit quidem per intellectum et rationem, neque etiam quodlibet est indifferenter consiliabile sed in quo consiliatur prouidus et discretus; sic autem in hiis que agenda sunt a nobis et difficultatem habent et incertos euentus, ut pote et in arte medicine et ceteris eis similibus. In omnibus enim nobis inpertinentibus non consiliamur, ut lacedemoniorum nullus consiliatur qualiter Gete (1) optime iuuant; et in artibus facilibus et omnino certis nemo consiliatur, ut quomodo scribendum sit litteras et in similibus huiusmodi artibus; et in omnino certis atque necessariis ut in rebus perpetuis non consiliamur, neque in omnino dubiis ut in thesauri absconditi inuentione. Neque de fine sed de hiis que ad finem sunt consiliamur; non enim de sanitate que finis est et complementum consiliatur medicus, neque rethor de persuasione neque legis lator de felicitate, sed unusquisque horum finem supponit. Et ea que in consequendo finem necessaria sunt; consiliando inquirit a principio usque ad ultimum media pertractans: et si aliquid impossibile occurrerit desistit. Non est autem impossibile quod expleri potest per amicos: que enim in amicis aliquo modo in nobis sunt. Utitur ergo eis que ad finem et complementum ducunt, et relinquit ea que non ducunt ad ipsum.

Etiam diximus quod uoluntas finis est: finis ergo uolitum est. Videtur uero quibusdam quod uolitum sit bonum; aliis autem uidetur quod uolitum sit id quod apparet bonum. Bonum autem secundum ueritatem est id quod uidetur sic esse uiro bono. Homo enim uirtuosus uidet in re hoc quod in ipsa est et sic iudicat de ipsa. Quemadmodum sanus iudicat de dulci quoniam dulce, et de amaro quoniam amarum; eger uero opposito modo se habet uel iudicans dicens amarum non amarum, et non amarum amarum, et sic malus; similiter homo peruerse animo iudicat in agendis dicens malum bonum et bonum malum: omne nempe delectabile bonum iudicat et indelectabile malum, et delectabile inquirit tamquam bonum et ab indelectabili fugit tamquam a malo, et hoc peruersitatis morbo laborant plures homines, eo quod ipsorum actiones sunt in potestate eorum et in uoluntate et in electione et in arbitrio. Et res quas agere in nobis est, non agere eas in nobis

quarum extra nos est, et ad quas nos ducit alius uiolenter uel inspontanee; ut uentus turbinis qui leuat hominem siue uelit siue nolit, et ut rex qui cogit hominem ad aliud preter uoluntatem suam et (hoc sit) in quibus absolute datur indulgentia; et fortassis culpa et uituperium non cadit in ipsis: et hoc modo se habet res in conferendis premiis uel infligendis penis a legum latoribus. Actio autem composita a uoluntate et natura est: sicut cum iubet tirannus potestatem habens ut filii parentes * interficiant * aut parentes filios aut quodcumque aliud crudele factum exerceant in se ipsos ad inuicem, dicens: aut facietis hoc aut diuersis penis moriemini. [Sunt autem in hoc facto fedo intra spontaneum] (1).

Attamen propinquiores uidentur spontaneo et remotiores ab inspontaneo eo quod huiusmodi actiones in hora qua quis agit eas spontanee sunt quamuis uiolentia duxerit ad eas. Ideoque uituperatur qui permittit se cogi ut occidat patrem aut filium. Coactus autem aut inspontaneus secundum ueritatem est ille, actio cuius ab extrinseco est. Et electio mortis uel cuiuscumque horribilis tollerantia potior est quam perpetratio facti ignominiosi. Paucitas uero scientie et discretionis occasio est malitie, et omnis malus ignorans est eius quod agendum et eius a quo fugiendum est. Et ex hoc modo peccati multiplicantur iniqui et peruersi. Et de ebrio et irato dum facit factum aliquod putatur quod ignoranter faciat ipsum; et si fuerint ignorantes in factis suis non tamen occasio malitie extra hominem est, et quod non euadit eius scientia ab aliquo nisi fuerit demens uel qualiter est possibile ut euadat hominem scientia sui ipsius. Homo igitur occasio est concupiscentie et ire, et est actio malorum omnium uoluntarie: et est impossibile aut inconueniens ut agat bona uoluntarie et agat mala absque uoluntate sua. Voluntas communior est electione eo quod uoluntatis actiones comunes sunt animalibus et pueris, electio autem non. Non est enim electio nisi eius qui retinet se ab ira et concupiscentia. Et interdum uult homo impossibile aliquid, numquam autem eligit aliquid impossibilium. Et uoluntas proprie finis est; electio autem eorum que ad finem sunt. Sanitatem nempe uolumus atque felicitatem: eligimus autem ea per que attingamus ad hoc. Sed nec opinio electio est: hec enim aut antecedit aut sequitur electionem. Et homo ex electione boni aut mali aliqualiter fit, ex opinari autem sic uel sic non fit aliqualiter . i . bonus uel malus. Et opinio ueri uel falsi est, electio autem boni uel mali.

(1) Al marg.: *et inspontaneum.*

mitatibus deficientibus superfluentes sunt, et comparate superfluentibus deficientes. Fortitudo enim timiditati comparata audatia uidetur et comparata audatie uidetur timiditas et in ceteris uirtutibus similiter se habet. Attamen contrarietas extremorum ad inuicem uehementior est contrarietate utriusque eorum ad medium. Amplius enim distant extrema ab inuicem quam utrumque eorum distet a medio : et cum uidetur quod extremorum † quod[dam] ipsius appropinquat medio et sit similius ipsum quam alterum. Audatia enim propinquior esse uidetur fortitudini quam timiditas, et prodigalitas largitati quam auaritia; attamen insensibilitas que contraria est uoluptuositati propinquior uidetur esse castitati quam uoluptuositas. Et contingit quidem istud propter duas causas, siue ex parte rei et ex parte nostri. Ex natura quidem rei ut timiditas magis contrariatur fortitudini quam audatia eo quod distantior est a medio; ex parte uero nostri eo quod extremitas ad quam nos proniores sumus amplius contrariatur medio. Cum ergo naturaliter simus ad concupiscentias proniores et ad uoluptatum persecutionem erit uoluptuositas magis contrarians castitati quam insensibilitas. Cum ergo, ut diximus, uirtus sit medium in sumptione medii tot et tanta sint necessaria, ualde difficile est fieri aliquem et esse uirtuosum. Sumptio enim medii in qualibet re non cuiuslibet est, sed periti in hoc; ut sumptio medii in circulo pertinet ad instructum in geometria, et similiter pertinet ad instructum et exercitatum in unaquaque manerie actionum aut passionum ut mediocriter se habeat in hac. Agere autem quaslibet actiones quolibet modo facile est, agere uero eas debito modo et omnibus debitis circumstantiis prudentis est; qui in omni actione sua medium intendit, et actio quidem obseruans medium laudabilis est et decora et meritoria, et hac de causa oportet ut quilibet nostrum animam suam inclinet ad oppositum desideriorum donec uergat ad medium et ei appropinquet. Initium enim rectitudinis attingere laboriosum et difficile, unde multi errant et pauci tenent rectitudinem. Medium ergo est laudabile in omnibus; et ad quod oportet intendimus modo excedendo modo deficiendo quousque ipsius rectitudo attingatur : hec est enim uia attingendi ipsum.

Quedam actionum humanarum sunt uoluntarie et quedam naturales et quedam composite ex utrisque. Voluntarie itaque sunt principium motionum quarum in nobis est et in quibus mouemus nos membra nostra et animas nostras proprio arbitrio ut in acquisitione uel inquisitione uirtutum atque uitiorum; laudamur ergo in his et uituperamur in illis. Naturales autem et inspontanee sunt ille principium motionum

bonum aliquando non, et cetera huiusmodi. Sunt enim dispositiones in se ipsis male, et similiter medium non inuenitur in huiusmodi dispositionibus, sicut in dispositionibus laudabilibus non inuenitur extremitas. Castitatis enim non superfluitas neque diminutio neque fortitudinis neque alicuius huiusmodi, fortitudo medium est timiditatis et audatie, et castitas medium inter uoluptatum persecutionem et ab hiis penitus cessationem; et largitas est medium inter auaritiam et prodigalitatem, et prodigus quidem superfluit in datione et deficit in acceptione, auarus autem e contrario: sed largus equalitatem tenet; et hee sunt dispositiones circa acceptionem et dationem in rebus paruis et mediocribus. In grandibus autem medium est magnificentia; extremitates uero innominate sunt. Medius autem circa appetitum honoris et eius priuationem nominatur equanimus, superhabundans autem in hoc uel auditiosus magnanimus et deficiens in hoc pusillanimus; et mansuetus est qui irascitur super quod oportet et quantum oportet et quando oportet et cui † huiusmodi: medius enim est et medium in omnibus laudabile est et rectum. Superfluus in hoc iracundus est, et deficiens inrascibilis. Veritas medium est inter duas extremitates superfluitatis et deficientie; et uero modo se habens inter superfluentiam et deficientiam est uerax: superfluens et arpullosus ille superbus, deficiens uero humilis; et medius in solatio et ludo est apto iocans, et superfluens in hoc potest dici ioculator, deficiens uero homo uel incultus aggrestis (*sic*) dicitur. Et medius quidem in conuiuendo hominibus uir acceptabilis, superfluens autem sed minus commodi causa potest placidus nominari; propter commodum autem superfluens adulator dicitur; qui uero deficit discolus est. Verecundia passio est non laudabilis neque uirtus, et medius circa hanc est uerecundus, superfluens autem cacoplex, deficiens uero irreuerens uel infronitus: et circa passiones in hiis que contingunt de malo uel bono proximis † medium est extrema. Et medius quidem est qui gaudet quod bonis bene contingat neque tristatur quod mali penis meritis affitiantur, inuidus autem est qui tristatur de bono cuicumque contingenti; misericors autem qui tristatur de malo cuicumque contingenti. Et tam circa actiones quam passiones omnes tres sunt: due extremitates que sunt malitie, et unum medium quod est uirtus. Et omnes contrariantur sibi ad inuicem quoquo modo: et extremitates namque medio contrariantur et medium ipsis, et utraque extremitatum alteri; sicut enim equale paruo comparatum magnum est et magno comparatum paruum, sic dispositiones medio comparate extre-

et similia huiusmodi facere; habitus autem sunt ea propter que laudamur uel uituperamur, ut superfluitas in ira aut diminutio in ipsa aut medioeritas in ipsa, que est habitudo optima. Et non sunt quidem uirtutes ipse passiones neque potentie, eo quod non laudamur propter ipsas neque uituperamur. Sunt autem uirtutes dispositiones et habitus permansiui et stabiles per quos fit homo uirtuosus bonus, et actiones ipsius bone. Et iam determinauimus uiam perducentem ad hoc. Qui ergo sciuerit naturam uirtutis sciet uiam ad ipsam, et est quidem hec scientia in rebus continuis et in rebus discretis que habent extremitates et media. In hiis quippe inuenitur res addens super equalitatem et res deficiens ab equalitate et res distans equa distantia ab extremis. Et hoc est medium et est dictum dupliciter . s . medium in re et medium in relatione quo ad nos. Et medium quidem per se siue in relatione † ab extremis suis equaliter, et est unum in rebus et non plura; medium autem in relatione quo ad nos est neque excedens neque deficiens respectu nostri. Et unicuique nostrum est medium per suam singularitatem; et medium per se est secundum quod dicitur decem sit † multum et duo parum: sex uero medium inter utraque, eo quod decem excedunt sex tanto excessu quanto excedunt sex duo. Non autem sic se habet medium quo ad nos. Quidam enim hominum modico nutrimento indigent, alii uero multo; neque est determinatum medium paucitatis et multitudinis nisi quantum sapiens expertus ipsum determinat, qui superfluitatem quidem cauet et defectum, medium autem inquirit. Ideoque homines dicunt quod actiones laudabiles et recte sunt actiones que non recipiunt magis neque minus. Sciunt enim quod superfluitas et diminutio corrumpunt rem; medium autem conservat ipsam. Et uirtutis quidem artificium omnibus artibus aliis subtilius est et certius omnibus et honorabilius: dignum est ergo ut medium uelit et inquirat. Et moralis uirtus est quidem circa actiones et passiones. Et superfluitas in ipsis peccatum est et defectus uituperabilis et medium laudabile et rectum. Virtus igitur est habitus uoluntatis in determinata existens medietate quo ad nos secundum potentiam, et est extremitas et finis: bonum finitum et terminatum est et rectum unum est, malum autem multipharium et infinitum. Et bonum quidem cum labore et difficultate fit, malum uero et absque labore; et homines mali fiunt multis modis, boni uero uno modo. Actionum quedam male sunt secundum suam totalitatem, neque inueniuntur in eis extremitates laudabiles neque laudabilia media, ut furta adulteria et homicidia. In hiis uero non est dicere quod aliquando

tibus, et similiter se habet in ceteris habitibus laudabilibus. Oportet autem ut distinguamus inter habitus qui uirtuales et qui non uirtuales sunt per dilectionem aut tristitiam fientem circa operationes. Qui enim se abstinet a uoluptatibus corporalibus et ex hoc gaudet castus uel modestus est; qui vero tristatur incastus est: et similiter qui terribilia sustinet et non prosternitur ex hiis quidem fortis est, qui uero tristatur hic timidus est. Et omnem quidem actionem et morem sequitur delectatio aut tristitia; et signum hoc est quod faciunt rectores ciuitatum debito uero modo uel delectantes † delectationes honorant, indebito uero modo uel delectantes delectationes tormentis afficiunt. Res quas uult homo et ad quarum laborat acquisitionem tres sunt: decens et delectabile et bonum; et hiis contrarie tres: indecens et contristabile et malum; et uir quidem bonus est recte se habens in hiis, malus uel peccans est perverse habens se in ipsis, precipue uero in delectatione cum hec coniuncta sit nobis a natiuitatis primordio; ideoque difficillima est circa hanc † rectificatio. Contra ipsam igitur erit tota huius libri intentio. Nam ut ait Eraclitus circa difficilia precipue arte indigemus. Potissima ergo artis ciuilis est intentio ut faciat homines delectari in quibus oportet et quantum oportet et quando oportet et cuius gratia oportet et qualiter oportet et cetera huiusmodi. Circa enim omnia hec directus bonus est, indirectus uero malus. Quomodo dicitur quod ex operibus iustitie et ex castitatis operibus iusti sumus et casti, sicut enim gramaticalia agens gramaticus est et musicalia musicus est, sic iusta agens iustus est et casta castus. At non simile est in artibus et uirtutibus bonitas namque actionum artium in ipsis existit, cum que artifex ad bonitatem rei effecte ab arte sua pertigerit † iam habet quod intendit, neque exigitur ab eo in arte sua nisi scire solum; artifex uero uirtutis indiget in actione sua ut sit sciens et sit eligens actionum uirtutis propter se ipsam, et ut sit eius uoluntas stabilis ac perpetua; plures autem hominum non agunt actiones uirtutum sed ad scientiam earum se conuertunt existimantes quod philosophando de ipsis uirtuosi efficiantur, et in hoc similes existunt infirmis qui uerba medicorum diligentes animaduertunt, eorum autem que mandant nil operantur. Et quemadmodum huiusmodi infirmorum corpora longe distantia sunt a salute, sic et taliter philosophantium anime remote sunt a salute. Considerandum itaque quid uirtus. In anima autem tria inueniuntur, habitus potentie et passiones; passiones sunt ut gaudium, amor et inuidia et hiis similia, et omne quod sequitur voluptas aut molestia; potentie uero sunt ea per que possimus irasci misereri gaudere

licet intellectualis et moralis; intellectualis, ut sapientia et prudentia et similia. Laudantes enim hominem ex parte uirium intellectualium sapientem eum dicimus aut scientem aut [secundum aliquid huiusmodi]; sed ex parte moralium largum uel castum uel humilem uel modestum eum appellamus.

Et uirtutum quidem intellectualium generatio et incrementum fit in homine per doctrinam et disciplinam; ideoque in eius acquisitione experimento indiget et tempore longo. Generatio autem uirtutum moralium est per bonam et honestam conuersationem; neque sunt in nobis per naturam. Res enim naturales non egrediuntur a natura sua per assuetudinem, ut petra, que semper tendit ad centrum naturaliter, et ignis ad circumferentia, numquam assuescunt huiusmodi oppositum; neque aliarum rerum ulla assuescet oppositum nature sue. Attamen cognationem aliquam habet consuetudo cum natura et cognationem aliquam cum intellectu. Non sunt itaque in nobis uirtutes morales naturaliter, neque preter naturam; sed nati sumus ad earum receptionem et perfitiuntur in nobis ex bona consuetudine. Item omne quod in nobis est naturaliter preextitit in nobis potentialiter, deinde apparet actualiter. Et hoc manifestum est in sensibus. Sensus enim in nobis non fiunt eo quod uideamus uel audiamus multociens, sed e contrario fit in nobis. Habemus enim eos prius naturaliter et postmodum exercitamur in eis. Virtutes autem acquirimus ex frequentatione actuum habitus inducentes. Iusti etenim sumus ex usu actuum iustitie, et casti similiter, scilicet ex usu actuum castitatis, et hoc modo est in omnibus artificibus. Nam hedificatores sumus ex usu hedificandi et cytharedi ex usu cytharizandi; ex bene quidem facere hoc boni sumus in hiis, ex malo autem mali.

Ex eisdem ergo et per eadem fit uirtus et corrumpitur * autem similiter (sanitatis). Et actiones laudabiles corrumpuntur propter superfluitatem aut diminutionem, ut exercitia superflua aut diminuta et nutrimenti susceptio superflua aut diminuta formam sanitatis corrumpunt, equalitas autem ipsorum sanitatem facit et auget et conseruat. Et uirtutes morales corrumpuntur ex paucitate et multitudine, ut timiditas et procacitas. Timidus enim fugit omnia, procax autem omnia inuadit. Fortitudo autem in his est habitus medius inter extrema dicta, et inest fortitudo ei qui scit fugere a fugiendis et inuadere inuadenda, et hic habitus acquiritur ex consuetudine uilipendi (*sic*) terribilia. Sic castitatis habitus acquiritur ex consuetudine retrahendi se a uolupta-

gnanimitatem. Alie uero quedam facile possunt sufferri et hec cum inciderint homini et eas sustinuerit, non demonstrant eius magnanimitatem; et mortuis ex bonitate actionum filiorum et ex malitia ipsarum contigit [modicum aliquid tante, inquam, quantitatis] ** transmittet felices a sua felicitate ad infelicitatem, neque infelices a sua infelicitate ad felicitatem. Bonum et felicitas atque felices et deus benedictus et excelsus digniora sunt et honoratiora quam ut laudentur. Immo conuenit quidem uenerari deum et ipsum singulariter magnificare et eius intuitu felicitatem et felices et bonum, cum sint res diuine, et gratia quorum omnia alia aguntur; et creditur de eo quod est principium bonorum et ipsorum causa, quod sit res diuina.

Felicitas est quidem actus animo procedens a uirtute perfecta, non corporis sed anime. Necessarium est ergo artifici scientie ciuilis speculari in re habituum anime. Nam et excellentiores medicorum sollicite inuestigant corporis humani dispositiones causa curandi et conseruandi formam sanitatis in ipso; et studiosi ciuitatum rectores inuigilant et sollicitantur quomodo acquirant ciuibus atque conseruent formam felicitatis humane que anime pertinet intellectiue instigantes eos ad uirtutum exercitia, quarum finis et fructus est felicitas nominata. Est autem uitium anime hoc inrationabile, hoc autem rationale. Inrationalis autem hoc quidem plantatiuum comunicans plantis et animalibus ideo que non proprium est homini. Et hec quidem potentia actiones suas agit, etiam homine dormiente. Potentia autem anime secundum quam attenditur bonitas uel malitia in homine hora sompni non operatur manifeste, ideoque dicitur non esse differentia inter felices et miseros in medietate uite ipsorum. Sompnus igitur est uacatio anime ab actione secundum quam uirtuosa uel uitiosa dicitur, nisi fortasse quod motiua ipsius interdum faciant ymaginationes bono esse meliores, ymaginationes uero malorum peiores. Aliud autem partis inrationalis participat aliquo modo rationem, scilicet tamquam obediens ei, et est pars concupiscibilis cuius obedire rationem significat effectus in nobis redargutionis et corruptionis. Verumtamen fortassis oportet non ignorare in anima aliquid esse coniurans et contradicens rationi, quemadmodum in membris hoc quidem manifestum, contra in anima et occultatur. Manifestum igitur est quod uis rationalis duplex est, una rationalis uere scilicet apprehensiua discretiua, et altera obediens huic si rectificabiliter se habuerit. Ad similitudinem filii qui patris castigationem recipit nisi naturaliter nequam fuerit rebellis. Virtus ergo duplex est, uide-

simul. Cumque fuerit beatitudo in homine tamquam in possessione et habitu et non actu, tunc est tamquam uirtuosus dormiens cuius non apparet actio neque uirtus. Beatus autem actu necessario exercet beatitudinem. Et quemadmodum periti agoniste atque robusti coronantur quidem et accipiunt palmam apud actum agonis et uictorie, sic uirtuosi electi boni ac beati laudantur et premia uirtutum suscipiunt dum apparent operationes ipsorum secundum ueritatem; et istorum uita est in se ipsa delectabilis. Unusquisque enim hominum delectatur in eo quod est amatum apud ipsum; delectetur ergo iustus in iustitia et uirtuosus in uirtute et sapiens in sapientia. Et actiones fientes per uirtutem in se ipsis sunt delectabiles uenuste ac decore. Beatitudo autem omnium rerum est optima iocundissima atque delectabilissima. Beatitudo tamen que est hic bonis exterioribus indiget; difficile est enim homini ut opera decora exerceat absque materia ut pote quod habeat partem competentem rerum bone uite pertinentium et copiam familie et parentum et prosperitatem fortune. Et hac quidem de causa indiget ars sapientie arte regnandi, ut apparere faciat honorificentiam sui atque ualorem. Et si aliqua rerum donata est hominibus a deo excelsa et gloriosa, dignum est ut beatitudo siue felicitas donum sit diuinum secundum quod ipsa est optima omnium rerum humanarum; est igitur de rebus prehonorabilibus, cum sit complementum uirtutis siue forma et fructus ipsius — [Non] dicitur autem de equo neque de alio aliquo animalium huiusmodi, neque de pueris, quod sint beati, eo quod neque huiusmodi animalia neque pueri agant opera uirtutis. Et beatitudo est res firma stabilis secundum dispositionem unam, in quam non cadit alteratio et permutatio, et non comitantur ipsam euentus uarii, et nunc bonitas nunc malitia. Etenim bonitas et malicia est in opere hominis; et columpna beatitudinis est opera secundum uirtutem; columpna uero contrarii beatitudinis est opera secundum contrarium uirtutis; et optima operationum secundum uirtutem est stabilissima earum in anima; et uita beatorum continua est semper per actiones honorabiles bonas; et uirtuosus perfectus absque extollentia speculatur in rebus uirtualibus et substinet irruentia mala et tollerat ea tollerantia decenti et non turbatur cor neque formidat ex magnis calamitatibus ex temporis malitia occurrentibus; nisi enim eas decenter sustinuerit conturbabitur eius felicitas et inducentur super ipsum meror et tristitia que impedient secundum uirtutes operationes. Quedam autem actionum malitie difficiles sunt ad sufferendum: sed quando acciderint homini et eas sustinuerit, demonstrant eius ma-

exercituali est aliud a bono quod est in arte medicinali, sic ab inuicem alia sunt bona trium uitarum. Et bonum quidem medicine est sanitas, bonum exercitualis est uictoria. Est autem bonum secundum duos modos: bonum per se et bonum propter aliud; et quesitum quidem propter se melius est quesito propter aliud. Nos uero beatitudinem ultimam propter se uolumus, cum sit finis noster et intentum a nobis; honores autem et uirtutes propter beatitudinem, eo quod per ipsas pertingimus ad illam.

Homo naturaliter ciuilis est et conuiuit hominibus et societates exercet cum artificibus decenter, neque appetit solitudinem neque desertum neque heremum.

Beatitudo est res completa, nullius indigens, per quam uita hominis laudabilis existit. Beatitudo igitur excellentissimum est eligibilium et optimum bonorum, cum sit perfectio rerum operabilium. Sicut igitur est in qualibet artium bonum quod illa ars intendit, et sicut est cuilibet membrorum corporis actus proprius in quo ei aliud non comunicat, sic est homini actus proprius in quo aliud ei non comunicat. Homini autem secundum animam uegetabilem comunicant terre nascentia, et secundum animam sensibilem comunicant ei animalia; actus uero ei proprius, in quo nullum aliud ipsi comunicat, est actus secundum rationem et discretionem. Ratio uero duplex est: ratio uidelicet actualis et ratio potentialis; dignior autem ad intentionem rationis et magis cognita est ratio actualis, ut pote actus hominis discernentis et agentis. Et omnis actio quam agit actor aut est bona aut est mala. Actor autem bene agens in omni arte meretur intentionem uirtutis, ut bene citharizans citharedus bonus, citharizans autem male malus. Actus igitur hominis una est uitarum famosarum trium prenominatarum, uita scilicet rationis et scientie et sapientie. Et omnis quidem res bona existit et decora propter uirtutem sibi propriam. Vita ergo hominis actus est anime intellectiue per uirtutem sibi propriam; sed cum uirtutes anime multe sint, erit per optimam et honoratissimam in fine et dignissimam in fine perfectionis et complementi. Una nempe hyrundo non pronosticatur uer neque dies unica temperati aeris, sic nec uita pauca et tempus modicum signum certum sunt beatitudinis. Bonum tripliciter diuiditur; est bonum anime et bonum corporis et bonum extra corpus. Bonum ergo quod dignissime bonum dicitur est bonum anime, neque apparet forma istius boni, nisi in actibus qui sunt a uirtute. Et beatitudo quidem est in acquisitione uirtutum et in usu earum

satiua ac rethorica, et eo quod ipsa utitur artibus actiuis omnibus et componit et ordinat leges earum atque iudicia et distinguit inter laudabiles et illaudabiles. Huius itaque artis perfectio ac propositum adpropriat proposita omnium artium reliquarum. Bonum igitur usitatum secundum suum modum est bonum humanum; ipsum namque effectiuum est ceterorum bonorum omnium artium et saluat artifices ne quid agant horridum aut illaudabile. Et saluatio quidem unius laudabilis existit, quanto magis gentium ac ciuitatum. Recta doctrinatio est inquirere in unoquoque generum iuxta mensuram quam sustinet natura illius generis; et ut exigitur quidem a mathematico demonstratio et a rethore sufficientia persuasiua. Unusquisque enim artificum recto iudicio iudicat de eo quod est infra habitum sue scientie, et in hoc est perspicax ipsius scientia. Iudicans autem de omni sapiens est omni peritia imbutus. Ars ciuilis non pertinet puero neque prosecutori desiderii atque uictorie, eo quod ambo ignari sunt rerum seculi, neque proficit ipsis. Non enim intendit ars ista scientiam sed conuersionem hominis ad bonitatem; neque differt puer etate aut in moribus pueris, non enim aduenit quidem defectus ex parte temporis sed propter usum uite in moribus puerilis; pueri ergo dissoluti et desideriorum prosecutores non proficiunt penitus ex arte ciuili. Qui autem utitur desiderio secundum quod oportet et quando oportet et quantum oportet et ubi oportet, hic plurimum proficit ex scientia artis ciuilis.

Rerum quedam sunt cognite apud nos, et quedam sunt cognite apud naturam. Oportet ergo ut amator scientie ciuilis promtus sit ad res eximias et sciat opiniones rectas. Opiniones autem recte sunt ut in arte ciuili incipiatur a rebus apud nos cognitis, et in consuetudinibus pulcris et honestis facta sit assuetudo, principium enim est et inceptio a qua res est. Ex manifesto existente sufficienter quia res est, non indigetur propter quid res est. Indiget autem homo ad promtitudinem habitationis ueritatis rerum bonarum aut aptitudine bone instrumentalitatis ex qua sciat uerum, aut forma per quam accipiantur principia rerum ab eo facile. Qui uero neutram habuerit harum aptitudinum audiat sermonem Homeri poete ubi dicit: Ille quidem bonus est, hic autem aptus ut bonus fiat. — Vite famose tres sunt. Vita concupiscentie et uoluptatis, uita probitatis et honoris, uita scientie et sapientie; plures uero hominum serui sunt uoluptatis uitam bestiarum eligentes in executione delectationum. Sunt autem termini harum uitarum distantes et bona ipsarum bona diuersificata. Sicut ergo bonum quod est in arte

Liber Ethicorum.

Omnis ars et omnis incessus et omnis sollicitudo uel propositum et quelibet actionum et omnis electio ad bonum aliquod tendere uidetur. Optime ergo diffinierunt bonum dicentes quod ipsum est quod intenditur ex modis omnibus. Sunt autem intenta per artes multas diuersa. Quedam enim sunt actio ipsamet et quedam sunt ipsum actum. Cumque sint artes ac ipsarum actiones multe, erunt intenta per ipsas multa. Ac tamen actum in ipsis existit melius actione. Est igitur intentum per medicinam sanitas et per artem regitiuam uel reductiuam exercituum uictoria et per nauium structiuam nauigatio et per domus rectiuam diuitie; et ista sunt acta honorabilia. Quedam autem artium habent se habitudine generum et quedam habitudine specierum et quedam habitudine indiuiduorum. Ideoque quedam ipsarum sunt sub aliis, ut sub militari factura frenorum et cetere artium instrumentorum militarium, et sub arte exercituali cetere omnes bellice siue litigatorie. Et simpliciter honorabilissima omnium artium est constitutiua et instructiua ceterarum. Et quemadmodum quibusque rebus a natura productis est perfectio quam per se natura intendit, et intellegibilibus est perfectio quam intendit per se intellectus, eodem modo rebus effectis ab arte est perfectio quam per se intendit artificium humanum. Hec autem perfectio est bonum ad quod intenditur, et est optimum eorum que queruntur propter ipsum et ipsius causa. Scientia igitur istius est scientia diuina maximi existens iuuamenti in uita et conuersatione humana. Habentes igitur intentionem ac propositum dignum ualde est ut inueniamus inquisitione rem que est perfectio uoluntatis. Ars igitur directiua ciuitatum princeps est artium, eo quod sub hac continentur res honorabiles ualide consistentie; ut poto ars exercitualis et ars familie domus dispen-

فهرس الكتاب

المقالة الثانية :

المقالة الثالثة :

المقالة الرابعة :

المقالة الخامسة :

المقالة السادسة :

المقالة الثامنة (= السابعة) :

المقالة التاسعة (= الثامنة) :

المقالة العاشرة (= التاسعة) :

المقالة الحادية عشرة (= العاشرة) :

بقايا المقالة « السابعة » المضافة

ضميمتـــان

الضميمة الأولى :

« مقالة في المدخل إلى علم الأخلاق
غير منسوبة إلى واضع ، ظننتها لنيقولاوش »

الضميمة الثانية :

« الأخلاق » : اختصار الاسكندرانيين

ARISTOTELIS

ETHICA NICOMACHEA

recognovit, annutavit

et prolegumenis instruxit

'ABDURRAHMĀN BADAWI

KUWAIT

1979